REVISTA HISTORIADOR

N. 15 | Dezembro 2022 | ISSN 2176-1116

RELIGIÕES NO MUNDO ROMANO

Orgs. Ana Beatriz Siqueira Bittencourt, Ismael Wolf e Jefferson Roberto B. dos Santos

Revista Historiador – ISSN 2176-1116

Número 15 – Dezembro de 2022

DOSSIÊ: RELIGIÕES NO MUNDO ROMANO

Organização e revisão do Dossiê *Religiões no mundo romano*:
Ana Beatriz Siqueira Bittencourt, Ismael Wolf e Jefferson Roberto Batista dos Santos

Revisão: Ana Beatriz Siqueira Bittencourt, Ismael Wolf e Jefferson Roberto Batista dos Santos

Edição de capa, layout e diagramação: Ana Beatriz Siqueira Bittencourt

Créditos da imagem da capa: © 2021 RMN-Grand Palais (Musée du Louvre) / Tony Querrec
Disponível em: *https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010304648*. Acesso em: 31 dez. 2022.

Página da revista para maiores informações: http://www.revistahistoriador.com.br

E-mail: editor@revistahistoriador.com.br

Porto Alegre – RS

2022

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

As pesquisas historiográficas e arqueológicas mais recentes têm cada vez mais identificado e explorado a vasta diversidade religiosa presente nas diferentes fases da antiguidade romana, o que é confirmado pelo amplo número de documentações literárias e por outras formas documentais oriundas também da cultura material. Deste modo, apresentamos o Dossiê **Religiões no mundo romano** que reúne novos estudos sobre as experiências religiosas na Roma Antiga, do período republicano ao Império Tardio.

O artigo que abre o Dossiê é de autoria de Jhan Lima Daetwyler, intitulado **A disputa pelos auspícios entre Cícero e Marco Antônio**. Nele, o autor realiza uma análise de parte da segunda Filípica de Marco Túlio Cícero, um discurso político, realizado em 24 de outubro de 44 AEC, possivelmente publicado postumamente, no qual o escritor romano apresenta ataques veementes a Marco Antônio. O objetivo do artigo é apresentar os conhecimentos sobre as atividades dos áugures contidos no discurso de Cícero e problematizar a questão sobre a tomada dos auspícios realizados na arena política romana. O artigo que vem logo na sequência, ***De Haruspicum Responsis:* Uma disputa religiosa na política romana**, escrito por Maria Alice dos Santos Guedes, realiza uma análise, através da leitura retórica, de alguns dispositivos religiosos presentes em um trecho do discurso *De haruspicum responsis*, também de autoria de Cícero. Nessa fala proferida diante do senado romano, em 56 AEC, na qual a religião é utilizada como instrumento argumentativo, o orador se apresenta como mediador da voz divina contra Clódio - um inimigo que teria atacado o povo e os deuses romanos.

Trabalhando as questões de gênero, Isamara Oliveira Guimarães em **Gênero e religião: As virgens vestais como prodígio**, analisa o sacerdócio dessas sacerdotisas romanas a partir dos discursos sobre poluição e impureza religiosa; tendo como foco uma investigação acerca da transformação do *crimen incesti* (crime de incesto) cometido por uma vestal, que quebra o voto de castidade, e sua transformação em *prodigium* (prodígio). Em seguida, temos o artigo **Os deuses no campo: Religião e cosmologia no *De Re Rustica* de Varrão,** de Lais de Laia Duarte, que busca identificar os aspectos teológicos e cosmológicos presentes nos livros *De Re rustica* (Das coisas do campo) de Varrão, explorando como o autor se propõe a estabelecer a relação do divino com o funcionamento do cosmos e a vida agrícola no período da República Tardia romana.

Os artigos seguintes tratam de religiões oriundas ou relacionadas com o lado oriental do Império Romano. Em **"Entre eles é profano o que para nós é sagrado e, vice-versa":**

Um olhar de Tácito sobre judeus e romanos no primeiro século, Ana Beatriz Siqueira Bittencourt analisa a perspectiva taciteana a respeito da Primeira Guerra Romano-Judaica a partir das concepções de sagrado e profano nas mentalidades religiosas de judeus e romanos, que acabam por delimitar fronteiras étnico-identitárias entre os dois grupos. O artigo **A preservação da memória coletiva egípcia no Principado: A representação de Osíris nos rituais funerários**, de autoria de Jéssica Ladeira Santana e Ayla Fernanda de Oliveira, analisa as rupturas e continuidades da tradição local nas representações do deus egípcio durante o período de dominação romana, levando em consideração o intenso contato entre as culturas greco-romana e egípcia. Já o artigo de Ismael Wolf, **Sobre as origens dos "mistérios de Mitra": Uma reflexão em torno da hipótese de Franz Cumont e de sua utilização de *Tebaida* de Estácio e *Vida de Pompeu* de Plutarco**, visa refletir acerca das origens dos chamados "mistérios de Mitra", partindo de uma crítica à hipótese formulada pelo historiador belga Franz Cumont em sua obra *The Mysteries of Mithra* publicada em 1903; apresentando, por fim, algumas limitações dessa abordagem, bem como novas possibilidades de estudos da área.

Os dois últimos trabalhos tratam da história do cristianismo. O artigo de autoria de Jefferson Roberto Batista dos Santos, intitulado **A relação entre a visualidade e a produção dos discursos paulinos: Uma análise a partir do discurso de Paulo no Areópago ateniense**, busca relacionar os discursos paulinos com o seu contexto de produção, concentrando-se especificamente em questões relativas à visualidade, a partir do discurso de Paulo no Areópago ateniense. Já o artigo **A religião cristã na visão de um não-cristão: A *Historia Nova* de Zósimo (séculos V-VI EC)**, de autoria de Jéssica da Costa Minati Moraes, realiza a análise das críticas tecidas pelo autor tardo-antigo ao imperador Constantino, especialmente no que tange à sua conversão, suas relações com a religião cristã e sua atuação política. Sendo seu principal objetivo compreender a visão de um autor não-cristão na largamente cristianizada sociedade dos séculos V e VI EC.

Fecha o Dossiê a **resenha** produzida por André Daniel Reinke sobre o livro **Em defesa de Constantino: o crepúsculo de um império e a aurora da cristandade, de Peter Leithart**, na qual Reinke analisa a obra em questão se utilizando de ferramental histórico e teológico.

Por fim, destacamos que esta edição foi primeiramente pensada no âmbito da disciplina *Novos Estudos sobre a Religião Romana / Nuovi Studi sulla Religione Romana,* ministrada pela Profª. Drª. Claudia Beltrão (UNIRIO) e pelo Prof. Dr. Giorgio Ferri (Sapienza Università di Roma), no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGH-UNIRIO). Desta forma, agradecemos aos professores pelo *start* e pelo incentivo à organização desse Dossiê.

Esse conjunto de trabalhos apresenta uma significativa contribuição ao campo. Assim, esperamos que este conteúdo seja de grande proveito aos leitores da *Revista Historiador*.

Boa leitura!

Ana Beatriz Siqueira Bittencourt, Ismael Wolf e Jefferson Roberto Batista dos Santos

31 de Dezembro de 2022.

A DISPUTA PELOS AUSPÍCIOS ENTRE CÍCERO E MARCO ANTÔNIO

THE DISPUTE FOR AUSPICES BETWEEN CICERO AND MARK ANTONY

Jhan Lima Daetwyler[1]

RESUMO

O presente artigo busca realizar uma análise aprofundada da documentação ciceroniana, selecionando cinco parágrafos da segunda Filípica. Trata-se de um discurso político, realizado em 24 de outubro de 44 AEC, possivelmente publicado somente após a morte de Cícero. Apresenta ataques veementes a Marco Antônio, incluindo a acusação de que ele supera em sua ambição política até mesmo Catilina e Clódio. Além de possuir um catálogo das "atrocidades" cometidas por Marco Antônio, sendo a mais longa das Filípicas de Cícero. Sendo assim, o objetivo do artigo é apresentar os conhecimentos sobre as atividades dos áugures contidos no discurso de Cícero e problematizar a questão sobre a tomada dos auspícios realizados na arena política romana.

Palavras-chave: Cícero; áugures; Filípicas.

ABSTRACT

This article seeks to carry out an in-depth analysis of the Ciceronian documentation, selecting five paragraphs from the second Philippic. It is a political speech, given on October 24, 44 BCE, that possibly only was published after Cicero's death. It features vehement attacks on Mark Antony, including the charge that he surpasses even Catiline and Clodius in his political ambition. In addition to having a catalog of the "atrocities" committed by Mark Antony, being the longest of Cicero's Philippics. Therefore, the goal of the article is to present the knowledge about the activities of the augurs contained in Cicero's speech and to problematize the issue about the taking of auspices carried out in the Roman political arena.

Keywords: Cicero; augurs; Philippics.

INTRODUÇÃO: MARCO TÚLIO CÍCERO

> Em Roma, a luta pelo poder político era também a luta pelo controle dos deuses (LINDERSKI, 1986, p. 2207).

---

[1] Doutor em História pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Atualmente é professor de História na Escola Parque São José. E-mail de contato: limajhan@gmail.com

Como muitas figuras históricas bem conhecidas da República Romana, Cícero teve uma longa vida política, bastante documentada por escritores de sua época e posteriormente por historiadores. Além disso, Cícero foi um escritor profícuo ao longo de quase cinco décadas, cujas obras chegaram em relativo bom estado até nós, via transmissão manuscrita. Cícero nasceu em 3 de janeiro de 106 AEC em Arpino, na Itália central. Esta cidade, apesar da distância de Roma, era uma comunidade de cidadãos romanos, pois tinha adquirido essa posição desde que o povo romano votou em 188 para dar-lhe esse status (STEEL, 2013, p. 2). Como resultado, seus habitantes foram registrados no censo romano. A família de Cícero, que era uma das mais ricas de Arpino, estava ligada à elite política e social de Roma. Além disso, três dias antes de Cícero nascer, Caio Mário, natural de Arpino e parente por casamento dos Cicerones, tinha concluído seu primeiro consulado (RAWSON, 1985, p. 5–8). Então, apesar de ser considerado um “novo homem” no cenário político de Roma, Cícero estava longe de ser uma pessoa que não possuísse os meios e as indicações necessárias para ascender socialmente. Muito de sua carreira política parece ter sido dominada pelas escolhas que ele fez principalmente durante seu consulado em 63. Se ele não tivesse supervisionado a execução dos seguidores de Catilina, ele não teria sido exilado com a consequente perda de poder e prestígio. Mas, como tantas vezes no final da República, uma cadeia de causalidades aparentemente simples torna-se menos clara quando examinada mais de perto (TATUM, 1999, p. 151–2).

Cícero não conseguiu progredir muito em termos políticos após seu retorno do exílio em 57. Era incapaz de desafiar Júlio César ou Pompeu efetivamente, então ele se voltou para a escrita, escrevendo obras como o *De Oratore*, *De Republica* e possivelmente o *De Legibus* entre os anos 55 e 51 (MARINONE, 2004, p. 115–38). A incerteza que Cícero sentiu após a eclosão da guerra civil entre César e Pompeu podem ser rastreadas nas cartas quase diárias que ele enviou a Ático durante os primeiros meses de 49 (STEEL, 2013, p. 6). No final, e com muita relutância, ele decidiu que deveria se juntar a Pompeu. Sua contribuição militar não teve muita importância e uma vez autorizado por César a retornar a Roma do exílio, ele passou seu tempo em grande parte na aposentadoria, em parte por causa da morte de sua filha Túlia no início de 45. Entre 46 e 44, produziu um conjunto surpreendente de textos retóricos e filosóficos, como por exemplo o *De Natura Deorum* e o *De Diuinatione*, alimentados por um compromisso com a prática educacional romana e um desejo de criar uma literatura filosófica latina.

A fase final da carreira política de Cícero foi marcada pelo assassinato de Júlio César em 44. Intimidado inicialmente pela ambição de poder por Marco Antônio, ele iniciou no outono de 44 uma tentativa sustentada de reafirmar a autoridade senatorial e impedir que Antônio assumisse a posição de César por meio de um conjunto de discursos que ficou conhecido como as Filípicas. Nesse artigo, parte do discurso da segunda Filípica é

analisado com mais detalhes, selecionando parágrafos específicos para compreendermos como os auspícios funcionavam na arena política romana e o papel dos áugures nessa situação. Coincidentemente, nessa disputa entre os dois romanos, tanto Cícero quanto Marco Antônio eram áugures, um tipo de sacerdote que lidava constantemente com os auspícios.

Isso porque na República tardia, a observação dos auspícios foi muito utilizada pelos magistrados romanos para interferir diretamente no cenário político. As disputas religiosas envolvendo os auspícios geraram não só debates sobre sua natureza e validade deles, mas também sobre quem tinha mais autoridade como intérprete dos auspícios (ROSENBERGER, 2010, p. 299). E Cícero esteve profundamente inserido nesse debate político-religioso. Como senador, filósofo e, sobretudo em sua última década de vida, como áugure, Cícero nos apresenta com detalhes seus conhecimentos políticos e religiosos, suas propostas inovadoras para a legislação romana, e fornece exemplos vívidos dos conflitos políticos envolvendo os auspícios em que até ele mesmo estava inserido (BEARD, NORTH, PRICE, 1998, p. 23).

OS ÁUGURES E OS AUSPÍCIOS

O termo “religião” pode ser problemático, já que se trata de uma categoria analítica que parte de uma construção na qual a civilização que estudamos não a compreendia da mesma maneira que a nossa sociedade contemporânea. No entanto, como John North (2013, p. 118) esclarece, “sem dúvida, existe, na maioria, talvez em todas as sociedades, de todas as datas, práticas que nós podemos escolher como ‘religiosas’ nos termos de nossas ideias”, e se essa classificação nos auxilia para discutir o que os antigos romanos estavam fazendo, ela então ainda é válida para ser utilizada.

No mundo de Cícero, religião e política nunca estiveram separadas, e a religião muitas vezes era uma força legitimadora das políticas estabelecidas em Roma. Por exemplo, a aprovação de uma lei ou a eleição de um magistrado, eram atos que envolviam a tomada dos auspícios, e a validade destes auspícios era jurisdição dos áugures (BELTRÃO, 2003, p. 25). E, além de ter sido um senador e, como todo político romano, ter experiência na realização das diversas atividades religiosas que cabiam aos governantes em diversos pontos de sua carreira, também se tornou um áugure em 53 AEC, um sacerdócio cuja função existia há séculos em Roma, com bastante tradição e prestígio.

Cícero, em *De Re Publica* 2.9, relata que um colégio composto de três áugures foi nomeado pelo rei Rômulo, correspondendo ao número dos três primeiros povos que formaram a cidade de Roma, os latinos, sabinos e etruscos. O número de sacerdotes do colégio aumentou ao longo da história romana. Passou de três membros para nove no ano

300 AEC, para quinze na época de Sula, chegando a dezesseis sob Júlio César. Eles formavam um dos quatro grandes colégios de sacerdotes de Roma, instituídos, segundo a tradição, no período monárquico. Novos membros foram admitidos por meio da eleição popular pela assembleia de dezessete membros, entre os candidatos indicados por dois membros do colégio (*Cic. Leg*. 2. 20-21).

A etimologia da palavra "áugure" é dupla: tradicionalmente é associada ao que podemos classificar como "observar os pássaros" (*aui* + *ger*), mas ela também é conectada com a raiz *aug*(*eo*), denotando "aumento" ou "crescimento" (ERNOUT; MEILLET, 2001, p. 265, 268). Os áugures podiam agir como um grupo que representava o colégio quando seu conselho era requisitado pelo Senado, ou individualmente, em rituais privados. Como colégio, eram um corpo de especialistas cujo dever era defender a doutrina augural, descrita de várias maneiras como disciplina (*ars* e *scientia*) ou lei (*ius augurium* ou *augurale*) que governava a observação e aplicação dos auspícios na vida pública (*Cic. Nat. D.* 1. 122).

Os membros do colégio de áugures seguiam um sistema de cooptação (*cooptatio*). Segundo as evidências literárias tardias, no início da história de Roma, eles eram nomeados pelo rei, mas, na República eles mantiveram o direito de cooptação até 103 AEC, o ano da *lex Domitia* (DRIEDIGER-MURPHY. 2019, p. 72). Por esta lei foi promulgado que as vagas nos colégios sacerdotais deveriam ser preenchidas pelos votos de uma minoria das tribos, ou seja, dezessete dos trinta e cinco escolhidos por sorteio (*Leg.* 2. 7). A lei Domícia foi revogada por Sula em 81, mas novamente restaurada em 63, durante o consulado de Cícero, pelo tribuno T. Labieno, com o apoio de Júlio César (SMITH, 1875, p. 179). Os áugures eram eleitos de maneira vitalícia e, mesmo que condenados pela pena capital, nunca perdiam seu caráter sagrado. Em caso de vaga, o candidato era indicado por dois dos membros mais velhos do colégio (*Cic. Phil.* 2. 2).

Os áugures, então, aprovavam decretos por sua própria iniciativa ou, mais frequentemente, como respostas a questões colocadas pelo Senado ou pelos magistrados. Essas "respostas" muitas vezes lidavam com casos de uma falha ritual (*uitium*) que anulariam os auspícios ou com a remoção de *religio*, um obstáculo ritual para uma ação. Segundo Santangelo (2013, p. 55). os áugures individuais eram considerados especialistas (*periti*) e sacerdotes (*sacerdotes*). Eles celebravam vários ritos conhecidos como *auguria* e também, quando solicitados, realizavam as "inaugurações" de sacerdotes e templos (*inauguratio*) ou, quando necessário, eram os responsáveis pela dessacralização de lugares ou edifícios (*exauguratio*). Eles podiam ajudar os magistrados a tomar os auspícios e, em particular, um áugure tinha o direito de fazer um anúncio vinculativo (*obnuntiatio*) de presságios adversos não solicitados (oblativos) caso aparecessem, especialmente nas assembleias (*Leg.* 2.31; *Phil*. 2.79-84; SCHEID, 2003, p.135).

Estando no centro das decisões políticas, normas específicas eram aplicadas a eles (DRIEDIGER-MURPHY, 2019, p. 15-17). Dois membros da mesma família não podiam ser membros do *collegium* ao mesmo tempo, e o sacerdócio não era cancelado nem mesmo em casos de exílio. Os membros do colégio eram iguais em competência, e não eram comandados por um *augur maximus*, correspondente ao *pontifex maximus*. O termo *augur maximus* significa simplesmente o mais velho e não um sacerdote numa hierarquia superior como no caso dos pontífices (RÜPKE, 2007, p. 229). Cícero foi eleito áugure em 53 AEC e costumava dizer que tinha adquirido suas técnicas augurais através dos estudos e pela sua experiência em administrar questões da cidade (TUCKER, 1976, p. 4). No cenário republicano, os romanos podiam ser generais, sacerdotes e senadores, e muitas vezes ocupavam os três cargos simultaneamente, se tornando assim as figuras centrais da vida pública romana. Esses indivíduos controlavam as fronteiras entre os âmbitos humano e divino, e entre a esfera pública e privada (BELTRÃO, 2003, p. 181).

Para os romanos, a vontade das divindades era revelada aos seres humanos por certos sinais. Podemos perceber isso no argumento de Marco em que, “se existem deuses, eles se importam com os homens, e que, se se importam com os homens, devem enviar-lhes sinais de sua vontade” (*Leg*. 2. 13). Esses sinais eram os auspícios. As palavras *augurium* e *auspicium* passaram a ser usadas com o passar do tempo para significar a observação de vários tipos de signos.

A maneira comum de tomar os auspícios propriamente ditos (ou seja, *ex caelo* e *ex auibus*), era a seguinte: Um áugure romano geralmente toma o seu lugar para analisar os auspícios antes do amanhecer, de modo a observar o eixo leste-sul, na direção favorável do nascer do sol. O local de observação que ele escolhe era chamado de *spectio* e com seu *lituus*, um cajado curvo, traçava quadrantes do céu, que ele designaria de mau agouro ou auspicioso (RÜPKE, 2010, p. 229). O aparecimento de aves em uma determinada região do céu, então, indicaria a vontade divina. Se o voo dos pássaros fosse para o leste, isso significava o auspício mais favorável. Para o oeste era então um sinal contrário e proibitivo. O quadrante mais propício era na direção sudeste a nordeste, pois pássaros voando nele não se limitam a designar apenas um consentimento divino, mas sim uma afirmação divina de forma direta (MIGNONE, 2010, p. 399 - 400). E não se trata de uma confirmação divina qualquer, mas sim do próprio deus Júpiter, o deus celeste, o maior e melhor (*Optimus Maximus*). O deus dos auspícios era Júpiter e por esse motivo Marco definiu os áugures como os intérpretes dessa divindade (*Leg*. 2. 20).

Como o nome indica, *auspicium*, de *aui-spicium*, a observação das aves, essas observações dos magistrados eram limitadas aos sinais vindos das aves. Em Roma, o procedimento normal era para o magistrado acordar antes do nascer do sol, escolher um lugar para observação, o *spectio*, e esperar por um sinal. Além dos tradicionais sinais

positivos e negativos, os quais respectivamente permitem e proíbem a ação, o próprio magistrado poderia definir sinais que ele consideraria positivos. Uma vez que os sinais eram recebidos (ou relâmpagos vistos, o que significava uma forte proibição), o *spectio* era finalizado[2] (RÜPKE, 2007, p. 229). Tomar os auspícios era prerrogativa e atividade dos magistrados. Cônsules e pretores tinham que perguntar ao deus Júpiter se ele consentia alguma atividade e esse consentimento era válido para aquele único dia. Se a atividade não pudesse ser completada no mesmo dia ou o consentimento não era dado, o procedimento teria que ser repetido em outro dia (RÜPKE, 2007, p. 229). A tarefa de tomar os auspícios cabia aos magistrados e era um requerimento essencial antes de que uma ação pública fosse iniciada. Áugures, em contraste, "inauguravam", mas não tomavam os auspícios. Eles tinham o direito de anunciar augúrios oblativos observados por eles mesmos ou outros (SCHEID, 2003, p. 112- 113).

Existiam dois tipos de auspícios: auspícios e augúrios (sinais) pedidos pelas divindades (*auspicia/auguria impetratiua*) e augúrios não requisitados, mas declarados como vontades divinas (*auspicia/auguria oblatiua*). *Auspicia impetratiua* eram auspícios tomados de acordo com uma série de regras fixas e reservados exclusivamente para atividades públicas, como investidura de magistraturas ou decisões importantes que eles tinham que tomar (convocar assembleias, campanhas marítimas, batalhas). Auspícios não produzem avisos sobre ações ou preveem o futuro, e eles nunca revelam as causas para os eventos do passado (SCHEID, 2003, p. 113 - 114).

O Senado e os magistrados também não eram obrigados a pedir conselhos aos áugures. Mas, podemos supor com segurança que na maioria dos casos de *uitium*, o colégio era consultado. *Vitium* é um erro na performance de um ritual, que poderia ocorrer nas eleições, nas assembleias legislativas ou em operações militares. No caso de um sacerdócio oferecendo explicação de um prodígio, o Senado era livre para aceitar ou rejeitar o conselho (ROSENBERGER, 2011, p. 298). A tomada dos auspícios podia então oferecer oportunidades para que algum indivíduo reportasse um erro nos sinais ou no procedimento do ritual. Berthelet (2015, p. 246) afirma que o grau de seriedade de como essa denúncia seria tratada provavelmente variava de acordo com a condição social e a *auctoritas* do

---

[2] Os auspícios eram válidos somente para aquele dia e somente para aquela decisão particular que foi tomada. De acordo com a lei pública, os auspícios eram parte de um elemento necessário para qualquer decisão ser legitimada. No período histórico, a consulta consistia na troca de perguntas e respostas entre o auspicante e o seu assistente. O assistente não é um áugure, mas um assistente dos magistrados. Em termos antigos, os auspícios eram tomados através da observação do voo de aves. Mas desde o século III, talvez pelas maiores distâncias das ações de comando das legiões em relação a Roma, os magistrados romanos preferiram observar as galinhas. A tomada dos auspícios consistia então na observação dessas aves, seu apetite e comportamento. Na teoria, se as galinhas estavam comendo, avidamente ou de maneira comedida, ou nenhuma comia, significa respectivamente uma resposta favorável, uma muito favorável e uma negativa (SCHEID, 2003, p. 115 - 116).

denunciante. De acordo com Jehne (2013, p. 58), essa *auctoritas* é a capacidade de ser um autor (*auctor*) na *res publica*, alguém que define algo em movimento nos negócios públicos, e é basicamente uma qualidade individual.

Muito do debate historiográfico sobre o augurato questiona como essa prática religiosa afetava a vida dos romanos em "termos funcionalistas", isso é, com um foco particular no seu papel em tentar manter e perpetuar as estruturas políticas sociais em Roma. Beard; North e Price (1998), assim como Scheid (2003) defendem a tese de que a religião, em última análise, era primordial para a tomada de decisões relativas à sociedade e política romana. Santangelo (2013) e Rupke (2007), se apoiam nessa tese, mas problematizam como as decisões individuais dos magistrados podiam ignorar ou até mesmo se aproveitar do sistema religioso romano. Driediger-Murphy (2019) defende que, mesmo com os magistrados agindo em prol de seus interesses pessoais, eles ainda sim procuravam respeitar e agir de acordo com as suas crenças. Assim como outras formas de divinação pública, Holmwood (2005, p. 93), por exemplo, acredita que o augurato tenha aumentado as autoridades magistrais e senatoriais, pois servia para acalmar a cidade em situações de pânico e validava decisões tomadas pelo Senado.

Um exemplo disso encontra-se no fato de que grande parte dos elogios de Cícero sobre o augurato se encontra em suas críticas àqueles que utilizaram os auspícios contra o que considerava os interesses de Roma e dessa forma, a autoridade dos áugures poderia atuar como uma defesa para essas injustiças (TUCKER, 1976, p. 6). O problema, claramente, era que existiam diferentes opiniões sobre o que era melhor para a República romana, e os oponentes de Cícero sem dúvida consideravam justificável utilizar os auspícios para fazer avançar seus projetos, assim como o próprio Cícero sentia ao alcançar suas metas. Um exemplo disso foi o caso das discussões presentes na segunda Filípica, na qual Cícero faz uma grande denúncia do procedimento errado de Marco Antônio ao tomar os auspícios.

AS FILÍPICAS

Em setembro de 44, Cícero atacou Marco Antônio em uma série de discursos, que chamou de Filípicas, em homenagem a sua inspiração, os discursos de Demóstenes denunciando Filipe II da Macedônia. As quatorze Filípicas são as últimas orações existentes de Cícero. Embora elas abordem uma variedade de situações políticas, elas são unificadas por um tema central que é a oposição às tentativas de Marco Antônio de tomar o controle da República após o assassinato de Júlio César (HALL, 2002, p. 273). Parte essencial do conteúdo das *Philippicae* procede de respostas que Cícero deu a argumentos de Antônio em preleções (as *Philippicae* 1 e 2 são resultado de duas delas) ou cartas (comentadas pelo

orador nas *Philippicae* 8 e 13). O confronto entre os dois adversários deu-se unicamente dentro dos limites do debate senatorial, pois nenhuma das quatorze *Philippicae* que temos atualmente foi pronunciada por Cícero na presença de Marco Antônio (DOS SANTOS, 2017, p. 143).

Na primeira Filípica, de setembro de 44, Cícero criticou a legislação dos cônsules em exercício, Marco Antônio e Dolabella, que, segundo ele, agiram contra a vontade do falecido César, uma maneira de aumentar a discórdia entre os apoiadores de Marco Antônio (*Phil*. 1.15-24). Na segunda Filípica, em outubro de 44, Cícero fez ataques veementes a Marco Antônio, incluindo a acusação de que ele superou em sua ambição política até mesmo outros romanos que Cícero considerava inimigos da República como Catilina e Clódio (*Phil*. 2.1;118). Ainda deixa registrado um catálogo das "atrocidades" cometidas por Marco Antônio (*Phil*. 2.79-84). É a mais longa das Filípicas de Cícero. Na terceira Filípica, em dezembro de 44, Antônio deixou Roma com um exército, rumo à Gália Cisalpina. Cícero tentou convencer o Senado com seu discurso a agir contra Antônio, pedindo que eles mostrassem solidariedade a Otaviano e Bruto Albino, um dos assassinos de César que agora servia como governador da Gália Cisalpina (*Phil*. 3.34-38). Ainda em dezembro, Cícero fez sua quarta Filípica, denunciando Marco Antônio como inimigo público e argumentando que a paz com Antônio era inconcebível (*Phil*. 4.1-6).

Na quinta Filípica, discurso realizado no templo de Júpiter Capitolino, em 1º de janeiro de 43, na presença dos novos cônsules Aulo Hirto e Caio Pansa, Cícero tentou convencer o Senado a não enviar uma embaixada a Marco Antônio. As propostas de Cícero foram recusadas e o Senado enviou três ex-cônsules a Marco Antônio (*Phil*. 5. 32-34). Na sexta Filípica, em janeiro de 43, Cícero declarou que uma guerra contra Marco Antônio era inevitável (*Phil*. 6. 2). Ainda em janeiro, em sua sétima Filípica, Cícero exigiu ao Senado mais uma vez que as negociações com Marco Antônio fossem interrompidas (*Phil*. 7. 14). Na oitava Filípica, em fevereiro, como Antônio recusou as exigências do Senado, Cícero concluiu que a situação política era uma guerra de fato. Ele preferiu usar a palavra *bellum* (guerra) do que *tumultus* (agitação) para descrever a situação atual (*Phil*. 8. 2). Em sua nona Filípica, ainda em fevereiro, Cícero exigiu que o Senado honrasse Sérvio Sulpício Rufo, que morreu durante a embaixada a Marco Antônio e o Senado concordou com esta proposta (*Phil*. 9. 15). No mesmo mês, Cícero pronuncia sua décima Filípica, em que ele elogiou os feitos militares de Marco Junio Bruto na Macedônia (*Phil*. 10. 9-10). Ele pediu que o Senado confirmasse M. Bruto como governador da Macedônia e o Senado concordou (*Phil*. 10. 25). No final de fevereiro, Cícero pronunciou sua décima primeira Filípica, ele criticou Dolabela por ter assassinado Caio Trebônio, governador da Ásia (*Phil*. 11. 4-9).

Na décima segunda Filípica, no início de março, Cícero rejeitou participar de uma segunda embaixada a Marco Antônio (*Phil*. 12. 16-17). Ainda em março, em sua décima

terceira Filípica, Cícero criticou Antônio por conduzir uma guerra no norte da Itália, sitiando Décimo Bruto em Mutina (*Phil*. 13. 20;39). Na décima quarta e última Filípica, em 21 de abril de 43, após a vitória senatorial sobre Antônio na Batalha de *Forum Gallorum*, Cícero propôs um festival e elogiou os comandantes vitoriosos e suas tropas. Ele ainda exigiu que Marco Antônio fosse declarado inimigo público (*hostis*) e o Senado concordou com a última proposta (*Phil*. 14. 9-12).

Os dois primeiros discursos marcam justamente o início da inimizade entre Marco Antônio e Cícero. É possível que Cícero quisesse invocar a memória de sua bem-sucedida denúncia da conspiração de Catilina em 63, já que ele comparou Marco Antônio com seus piores oponentes políticos, Catilina e Clódio. Nos 3º e 4º discursos, de dezembro de 44, ele tentou estabelecer uma aliança militar com Otaviano. Mas como o Senado decidiu enviar uma delegação de paz, nos discursos 5, 6, 7, 8 e 9, Cícero argumentou contra a ideia de uma embaixada e tentou mobilizar o Senado e o povo romano para a guerra. Nos discursos 10 e 11, ele apoiou o fortalecimento militar dos republicanos Bruto e Cássio, mas teve sucesso apenas no caso do primeiro. Nos últimos discursos, as Filípicas 12, 13 e 14, Cícero pretendia eliminar qualquer dúvida contra sua própria política de guerra. Após a vitória sobre Marco Antônio, no último discurso ele ainda advertiu contra uma ânsia muito rápida pela paz (HALL, 2002, p. 300-302).

A segunda Filípica é o discurso mais importante a ser analisado para o tema desse artigo. O objetivo de Cícero com esse discurso é duplo, primeiro, conter a difamação de Antônio ao seu caráter e reputação. E, o segundo, lançar seu próprio ataque à credibilidade política de Antônio (HALL, 2002, p. 275). Em algumas oportunidades, Cícero acusou Marco Antônio de desrespeitar os rituais religiosos e lhe atribuiu um desejo de vingança que torna seu enfrentamento às tropas senatoriais o maior atentado contra a República romana até aquele momento. Cícero apresentou Antônio como um mau cesariano[3], mas o orador era, nesse momento, um dos mais duros críticos de César. Cícero se remeteu, então, especialmente aos cesarianos, e este foi seu maior desafio (BELTRÃO, 2013, p. 35). Cícero ainda condecorou tanto os mortos em batalha quanto quem faleceu em mobilização contra os excessos de Marco Antônio. Mas, quando Otaviano e Marco Antônio formaram uma aliança, Cícero foi proscrito, sendo encurralado e morto em dezembro de 43[4] (WOOLF, 2017, p. 198 - 199).

[3] Um ponto central foi quando Antônio fora nomeado *flamen diui Iulii*, isto é, um sacerdote do deus Júlio, mas não fora ainda inaugurado. E Cícero aproveita este fato no discurso, dando a entender que Antônio estaria constrangido com a nomeação (BELTRÃO, 2013, p. 37).

[4] Os ataques de Cícero a Antônio foram apenas parcialmente bem-sucedidos e foram superados por eventos no campo de batalha. O Senado concordou com a maioria das propostas de Cícero, incluindo declarar Antônio inimigo da República (BEARD, 2015, p. 337). Cícero convenceu os dois cônsules em 43, Aulo Hirto e Caio Pansa, a liderar os exércitos do Senado contra Antônio. No entanto, Pansa foi mortalmente ferido na Batalha de *Forum Gallorum*, e Hirto morreu na Batalha de

CÍCERO E MARCO ANTÔNIO: "OBSERVANDO O CÉU"

Seis meses após a morte de Júlio César, em 19 de setembro de 44 AEC, Antônio proferiu um ataque contundente a Cícero no Senado. Ele afirmou que Cícero estava envolvido na conspiração para matar César, e que ele havia estimulado os conspiradores a cometer o crime. A disputa de Cícero e Antônio foi traçada em detalhes vívidos nesses discursos. Ele relata (*Phil*. 1. 18-22) como Antônio teria falsificado documentos de César para fornecer um escudo de legitimidade ao que eram na verdade seus próprios decretos. Cícero afirmou também que Antônio tomou setecentos milhões de sestércios de um fundo especial deixado por César para a campanha parta e o usou para comprar apoiadores e influência. Ao mesmo tempo, Antônio também reuniu os veteranos de César, supostamente subornando-os com lotes de terras e promessas de assentos no Senado. Ele trouxe muitos dos soldados de volta para Roma com ele, e o governo da força mais uma vez assumiu o controle da cidade (*Phil*. 1. 24).

Antônio ainda teria amaldiçoado o consulado de Cícero e a execução de alguns dos conspiradores catilinários. Ele culpou Cícero pelo assassinato de Clódio, declarou que Cícero havia causado a guerra civil entre Pompeu e César e até o implicou na conspiração para assassinar César, "por nenhuma outra razão a não ser incitar os veteranos de César contra mim", reclamou Cícero (*Phil.* 5. 20). Ele compôs a segunda Filípica, o discurso em resposta a Antônio. Esta é a versão dos eventos de Cícero, amplamente reduzida para enfatizar a natureza inconstitucional das ações de Antônio, mas nos dá um poderoso vislumbre de como Cícero via Antônio naquela época.

Esse ataque de Cícero sobre a personalidade de Marco Antônio, criticando tudo, desde a sua forma de conduta nos cargos públicos até seus hábitos de bebedeira, incluiu alegações de que ele também teria abusado do augúrio, e Cícero demonstra isso com muitos detalhes. Uma passagem crucial é sobre a *obnuntiatio* realizada por Marco Antônio na eleição de P. Cornelius Dolabella como cônsul. Marco Antônio e Dolabella já tinham um histórico anterior de antagonismo. Em 47, boatos diziam que Dolabella tinha seduzido a esposa de Marco Antônio, Fulvia, enquanto seu recurso à violência na tentativa de aprovar um projeto de lei cancelando dívidas, sob o comando de Antônio como *magister equitum* na ausência de César, o havia envergonhado profundamente (DRIEDIGER-MURPHY, 2019, p. 138-139). Em 44, Antônio era cônsul junto de Júlio César, apenas para saber que César tinha planejado fazer com que Dolabella fosse eleito para o resto do ano, liberando o ditador

Mutina alguns dias depois. A maioria das tropas mudou sua lealdade para Otaviano. Com Cícero e o Senado tentando contorná-lo e agora no comando de um grande exército, Otaviano decidiu se reconciliar com Antônio. Marco Antônio e Otaviano aliaram-se a Lépido para formar o segundo triunvirato, em oposição aos assassinos de César. Com o triunvirato controlando quase todas as forças militares, Cícero e o Senado ficaram indefesos (WOOLF, 2017, p. 199).

para sua campanha na Pártia. Determinado a barrar a eleição de Dolabella mesmo que isso significasse desafiar César, Antônio recorreu ao augúrio. De acordo com Cícero, o cônsul já tinha ameaçado que iria utilizar os auspícios para evitar a eleição de Dolabella. Então, na própria eleição, ele exerceu o seu direito de anunciar um sinal oblativo desfavorável, percebido por ele quando a assembleia estava em processo, um direito que era prerrogativa dos áugures (*Phil*. 2. 79-80).

A relevância desse evento para o nosso entendimento da observação dos auspícios repousa no fato de que, na segunda Filípica, Cícero analisa e satiriza os tecnicismos que sustentam as manobras de Antônio, e nos fornece preciosos detalhes de quantas maneiras os auspícios podiam ser utilizados para obstruir as eleições. De acordo com Ramsey (2003, p. 157), o ataque de Cícero é duplo. Primeiro, ele zomba da incompetência de Antônio porque ele tinha escolhido usar seu direito como áugure para anunciar sinais oblativos, apesar de existir uma opção mais fácil para evitar a assembleia utilizando seu direito como magistrado para observar o céu. Segundo, Cícero alega que o anúncio de Antônio tinha que ser falso, porque sinais oblativos enviados espontaneamente pelas divindades não poderiam ser previstos de antemão, enquanto Antônio tinha anunciado de que ele usaria os auspícios contra a eleição (LINDERSKI,1986, p. 335).

Na segunda Filípica (2.80-84), Cícero exibe seu conhecimento augural e desqualifica Antônio como um intérprete de Júpiter. Antônio, que era cônsul e áugure, podia proclamar uma *obnuntiatio* em qualquer uma das funções. De fato, quando ele relatou o presságio adverso, ele o fez nessa última capacidade, pois ele proferiu as palavras *alio die* após o início da assembleia. Assim, a *obnuntiatio* se deu com base em um sinal oblativo, uma ocorrência impossível de se prever. Daí vem a acusação de Cícero: ou o áugure Antônio nada sabia da lei augural, ou relatou um presságio falso, que mesmo assim teve que ser obedecido.

> E que coisas foram essas que ele disse em sua ira, ó bons deuses! Antes de tudo, depois que César declarou que antes de partir, ordenaria que Dolabella fosse cônsul (e eles negam que ele fosse um rei que sempre fazia e dizia algo desse tipo). Mas depois que César dissera isso, então esse virtuoso augúrio disse que ele foi investido de um pontificado desse tipo que ele era capaz, por meio dos auspícios, de impedir ou viciar a assembleia como quisesse; e ele declarou que faria isso. E aqui, em primeiro lugar, observe a incrível estupidez do homem. Para o que você quer dizer? Você não poderia ter feito o que disse pois agora tem o poder de fazer pelos privilégios com que o pontificado o investira, mesmo que você não fosse um áugure, se fosse cônsul? Talvez você possa fazê-lo mais facilmente. Pois nós, áugures, temos apenas o poder de anunciar que os auspícios estão sendo observados, mas os cônsules e outros magistrados também têm o direito de observá-los sempre que quiserem. Seja assim. Você disse isso por ignorância. Pois não se deve exigir prudência de um homem que nunca está sóbrio. Mas ainda observe sua insolência. Muitos meses antes, ele disse no Senado que impediria a assembleia de se reunir para a eleição de Dolabella por meio dos auspícios, ou que faria o que realmente fez. Alguém

pode adivinhar de antemão que defeito haverá nos auspícios, exceto o homem que já decidiu observar os céus? Que em primeiro lugar é proibido por lei no momento da assembleia. E se alguém tiver; observando os céus, ele deve notificá-lo, não depois que as assembleias forem montadas, mas antes de serem realizadas. Mas a ignorância deste homem se une à insolência, nem ele sabe o que um áugure deve saber, nem o que um homem modesto deve fazer. E apenas lembre-se de toda a sua conduta durante seu consulado desde aquele dia até os dias de março. Que lictor foi tão humilde, tão abjeto? Ele próprio não tinha poder algum; ele implorou todas as coisas dos outros; e enfiando a cabeça na parte traseira de sua ninhada, ele pediu favores a seus colegas, para vendê-los depois. Oh, a insolência monstruosa de tal processo! O que você viu? O que você percebeu? O que você ouviu? Pois você não disse que estava observando os céus, e de fato não o diz neste dia. Esse defeito surgiu então, o qual você, em primeiro de janeiro, já havia previsto, surgiria, e que você previra há muito tempo. Portanto, na verdade, você fez uma declaração falsa em respeito aos auspícios, para seu próprio grande infortúnio, espero, e não para o da República. Você colocou o povo romano sob as obrigações da religião; você como áugure interrompeu um áugure; você como cônsul interrompeu um cônsul por uma declaração falsa sobre os auspícios. Mas observe a arrogância e insolência do companheiro. Desde que você queira, Dolabella é um cônsul eleito irregularmente; mais uma vez, quando você quiser, ele é um cônsul eleito com todo respeito pelos auspícios. Se isso não significa nada quando um áugure dá esse aviso nas palavras em que você o notou, confesse que você, quando disse: "Adiamos isso para outro dia", não estava sóbrio. Mas se essas palavras têm algum significado, eu, um áugure, exijo que meu colega saiba qual é esse significado (*Cic. Phil.* 2. 80 – 84)[5].

---

[5] Texto original: "*Hic autem iratus quae dixit, di boni! Primum cum Caesar ostendisset se, priusquam proficisceretur, Dolabellam consulem esse iussurum (quem negant regem, qui et faceret semper eius modi aliquid et diceret)—sed cum Caesar ita dixisset, tum hic bonus augur eo se sacerdotio praeditum esse dixit, ut comitia auspiciis vel inpedire vel vitiare posset, idque se facturum esse adseveravit. In quo primum incredibilem stupiditatem hominis cognoscite. Quid enim? istud, quod te sacerdoti iure facere posse dixisti, si augur non esses et consul esses, minus facere potuisses? Vide, ne etiam facilius; nos enim nuntiationem solum habemus, consules et reliqui magistratus etiam spectionem. Esto, hoc imperite; nec enim est ab homine numquam sobrio postulanda prudentia; sed videte impudentiam. Multis ante mensibus in senatu dixit se Dolabellae comitia aut prohibiturum auspiciis aut id facturum esse, quod fecit. Quisquamne divinare potest, quid vitii in auspiciis futurum sit, nisi qui de caelo servare constituit? quod neque licet comitiis per leges, et, si qui servavit, non comitiis habitis, sed priusquam habeantur, debet nuntiare. Verum implicata inscientia inpudentia est; nec scit, quod augurem, nec facit quod pudentem decet. Itaque ex illo die recordamini eius usque ad Idus Martias consulatum. Quis umquam adparitor tam humilis, tam abiectus? Nihil ipse poterat, omnia rogabat, caput in aversam lecticam inserens beneficia, quae venderet, a collega petebat. Ecce Dolabellae comitiorum dies! [XXXIII] Sortitio praerogativae; quiescit. Renuntiatur; tacet. Prima classis vocatur, renuntiatur; deinde, ita ut adsolet, suffragia; tum secunda classis vocatur; quae omnia sunt citius facta, quam dixi. Confecto negotio bonus augur (C. Laelium diceres) 'ALIO DIE' inquit. O inpudentiam singularem! Quid videras, quid senseras, quid audieras? Neque enim te de caelo servasse dixisti nec hodie dicis. Id igitur obvenit vitium, quod tu iam Kalendis Ianuariis futurum esse provideras et tanto ante praedixeras. Ergo hercule magna, ut spero, tua potius quam rei publicae calamitate ementitus es auspicia, obstrinxisti religione populum Romanum, augur auguri, consul consuli obnuntiasti. Nolo plura, ne acta Dolabellae videar convellere, quae necesse est aliquando ad nostrum collegium deferantur. Sed adrogantiam hominis insolentiamque cognoscite. Quamdiu tu voles, vitiosus consul Dolabella; rursus, cum voles, salvis auspiciis creatus. Si nihil est, cum augur iis verbis nuntiat, quibus tu nuntiasti, confitere te, cum 'ALIO DIE' dixeris, sobrium non fuisse; sin est aliqua vis in istis verbis, ea quae sit, augur a collega requiro. Sed ne forte ex multis rebus gestis M. Antoni rem unam pulcherrimam transiliat oratio, ad Lupercalia veniamus. [XXXIV] Non dissimulat, patres conscripti, adparet esse commotum; sudat, pallet. Quidlibet, modo ne nauseet, faciat, quod in porticu Minucia fecit. Quae potest esse turpitudinis tantae defensio? Cupio audire, ut videam, ubi rhetoris sit tanta*

O ponto crucial para a interpretação dessa passagem é o que Cícero quer dizer quando afirma que o tipo de *uitium* produzido pela observação do céu pode, ao contrário de outros sinais, ter sido previsto. Ainda mais intrigante, o que ele quer dizer quando ele diz que teria sido "mais fácil" (*facilius*) para Antônio impedir a assembleia observando os céus como cônsul do que fazendo um anúncio como áugure? O consenso[6] atual vê o *uitium* que Cícero menciona como sendo um sinal desfavorável, e lê sua afirmação que observar o céu era "mais fácil" de fazer do que indicar sinais oblativos (DRIEDIGER-MURPHY, 2019, p. 141). Como Ramsey (2003) resume:

> Estritamente falando, um magistrado que praticava a *spectio* não poderia prever um *uitium* nos auspícios mais do que um áugure o poderia prever antes de uma assembleia. No entanto, se um magistrado anunciasse a sua intenção de vigiar os sinais, presumia-se que ele alegaria ter detectado um *uitium* (RAMSEY, 2003, p. 279)[7].

O tratamento da hipotética observação do céu de Marco Antônio em 44 é também coerente com o tratamento de Cícero para o caso de Bíbulo em 59. Ambas as discussões colocam sua ênfase no ato de observar o céu, principalmente no ambiente público, em vez dos sinais observados. Assim como na segunda Filípica, quando Cícero demanda que Antônio revele quais sinais oblativos ele tinha observado, previsto ou ouvido, mas não considerou isso importante para a observação do céu, tanto no caso de Bíbulo o que importava não eram os sinais que Bíbulo recebeu, mas se ele tinha realmente observado o céu e que não estava fazendo isso na assembleia.

Ao que parece, pela passagem *Phil.*2. 81, os magistrados não tinham permissão de começar o processo de observação do céu durante uma assembleia já iniciada, ou depois, quando ela tinha terminado. Em vez disso, eles supostamente tinham que anunciar que iam fazer isso antes da assembleia ter iniciado. Isso era devido à lei que Clódio fizera aprovar

---

merces [id est ubi campus Leontinus appareat]". (Tradução para o inglês por Philippic. J. T. Ramsey, 1933; tradução para o português de nossa autoria)

[6] Alguns pesquisadores duvidaram da veracidade de Cícero neste ponto, argumentando que a *lex Clodia* privou os magistrados dos direitos de *obnuntiatio* (MITCHELL, 1986, p. 172; TATUM, 1999, p. 131). No entanto, as disposições desta lei são tão irregulares que é difícil afirmar categoricamente algo firme sobre elas. Parece que, no mínimo, a *lex Clodia* não impediu os magistrados de exercer essas prerrogativas nas assembleias eleitorais. Não há, portanto, nenhuma razão convincente para duvidar da afirmação de Cícero de que Antônio poderia ter usado a observação do céu em sua capacidade de magistrado em 44. De modo mais geral, Lindsay Diedriger-Murphy (2019, p. 139) acredita que Cícero provavelmente não teria dado tanta ênfase a um argumento que poderia ser facilmente refutado por alguém familiarizado com a legislação de Clódio. Se essa interpretação estiver correta, então os magistrados *curules* (por exemplo, os cônsules) tinham o direito de *obnuntiatio*, pelo menos no que se refere às assembleias eletivas (MCDONALD, 1929, p. 171). Rüpke (2005, p. 228), é ainda mais crítico em sua análise, afirmando que a "realidade" dos sinais observados era irrelevante até mesmo para sinais oblativos.

[7] Tradução nossa.

em 59[8], a *lex de obnuntiatione*, que impedia os magistrados de barrarem votações de projetos de lei, pelo motivo de terem observado sinais no céu (MAGALHÃES, 2017, p. 75). A medida de Clódio tinha sido uma resposta às táticas de Bíbulo para invalidar as políticas de César em 59[9]. A possibilidade de que um magistrado ou tribuno descontente poderia, sem sequer sair de casa, paralisar o governo por um ano não era uma perspectiva que agradasse a ninguém. Daí a necessidade de uma reforma, ou pelo menos um esclarecimento, do procedimento de *obnuntiatio* (TATUM, 1990, p. 189). O propósito disso teria sido evitar a manipulação de assembleias em progresso. Ao requerer que os magistrados anunciassem sua tomada dos auspícios antes da assembleia começar, a lei evitaria que eles fizessem exatamente o que Cícero acusa Antônio de fazer na segunda Filípica, que era esperar para ver como a decisão pública ia ser, e então tentar invalidá-la se isso entrasse em conflito com os seus interesses. A *lex Clodiae de obnuntiatione*, que proibia a observação do céu "durante" a assembleia não impediria, portanto, a observação do céu que fosse corretamente anunciada às autoridades de modo a evitar que eles perdessem seu tempo. Isso simplesmente impediria os magistrados de começar o procedimento obstrutivo uma vez que a assembleia estivesse em andamento. Tal regulamento está de acordo com a lei romana, o momento do veto nas assembleias era restrito pelo mesmo motivo.

Concluindo, o argumento principal de Cícero contra Antônio foi o seguinte. No ano 44, Marco Antônio era cônsul e áugure. Como cônsul, ele poderia obstruir a *comitia* pela declaração pública de “estar observando o céu”, e, se o magistrado presidente persistisse em sua tentativa de realizar as eleições, pela *obnuntiatio* de uma *auspicia impetratiua*. Por outro lado, como áugure, ele poderia obstruir a *comitia* através da *nuntiatio* de uma *auspicia oblativa*, se tal acontecesse no momento. Antônio decidiu agir na qualidade de áugure. Mas, ao fazer isso, pelo que Cícero afirma, ele demonstrou sua ignorância ou desrespeitou a lei augural de propósito (MCDONALD, 1929, p. 169). Isso porque é evidente de que Antônio não poderia prever que algum sinal divino aconteceria. Ou seja, ele claramente tinha a intenção de obstruir aquela assembleia.

Quanto às casualidades dos auspícios e suas consequências na vida política de Roma, podemos perceber como essa questão era “espinhosa” naquela época. Vemos também como Cícero tinha bastante conhecimento sobre as leis augurais e os costumes do

[8] Clódio conseguiu aprovar um conjunto de quatro leis. A *lex frumentaria*, que determinava a distribuição mensal gratuita de uma determinada quantidade de grãos, *a lex Clodia de collegiis*, que permitia a formação de novos colégios, a *Lex de censoria notione*, que modifica algumas atividades dos censores em relação à revisão do *album* dos senadores e a *Lex Clodia de obuntiatione* (TATUM, 1990, p. 188).
[9] Lebovitz (2015, p. 432), acredita que Bíbulo deve ter anunciado por escrito somente o seu ato de observar o céu e não os sinais que ele teria recebido, mas, que mesmo assim, Bíbulo estaria convicto de que apenas a atitude de observar o céu já interromperia a assembleia.

colégio, pois já era um membro dele há pelo menos uma década. Além disso, podemos considerar a possibilidade de que as regras de observação do céu, como as outras regras de augúrio, não consideravam a vontade de Júpiter como algo já garantido e podiam ser uma tentativa aberta de se comunicar com ele. Na verdade, poderíamos ir mais longe e argumentar que "foi precisamente o fato de que observar o céu era visto como um diálogo imprevisível com o deus, no qual ele poderia enviar sinais a qualquer momento, que lhe davam poder sobre a assembleia" (DRIEDIGER-MURPHY, 2019, p. 155). Pois agir sem conhecer a verdadeira vontade de Júpiter, como Cícero trovejou contra Marco Antônio em 44, era expor toda a República à ira divina (*Phil*. 2. 32). De acordo com Cícero, era somente quando Roma estava firmemente situada dentro da estrutura religiosa que um funcionamento estável da República poderia acontecer e uma vida virtuosa e feliz para seus membros podia ser garantida. Afinal, como Cícero afirma, "a coisa mais importante para criar uma comunidade é estabelecer a religião" (*Leg*. 2. 69).

FONTES

CÍCERO. **Philippicae**. Acervo digital do Latin Library. Disponível em: http://www.thelatinlibrary.com/cicero/phil.shtml (Em latim).

_______. **Philippicae**. Acervo digital da LOEB Classical Library. Disponível em: https://www.loebclassics.com/view/marcus_tullius_cicero-philippic_1/2010/pb_LCL189.7.xml?rskey=pnj3ks&result=9

_______. ***Philippic***. J. T. Ramsey (trad.). The Loeb Classical Library. Harvard University Press, Cambridge, 1933 (Texto em latim e tradução em inglês).

_______. **De Legibus.** Acervo digital do Latin Library. Disponível em: http://www.thelatinlibrary.com/cicero/leg.shtml (Em latim).

_______. **Das leis**. São Paulo: Editora Cultrix, 2010. Tradução por Otavio T. de Brito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUVRAY-ASSAYAS, C. **Cícero**. São Paulo: Estação Liberdade, 2018.

BEARD, M.; NORTH, J.A.; PRICE, S.R.F. **Religions of Rome. v. 1 (A History); v. 2 (A Sourcebook)**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

BEARD, M. **SPQR: A History of Ancient Rome**. London, Profile Books LTD. 2015.

_______. Priesthood in the Roman Republic. In: ______; NORTH, J. (eds.). **Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World**. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

BELTRÃO, C. A Religião na urbs. In: MENDES, N.M.; SILVA, G. V.(org.) **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2006: 137-159.

BELTRÃO, C.; SANTANGELO, F. (ed.) **Cicero and Roman Religion – Eight Studies**. Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, 2020.

BERTHELET, Y. **Gouverneur avec les dieux: auctorité et pouvoir, sous la République romaine et sous Auguste**. Paris: Les Belles Lettres, 2015.

DOS SANTOS. G. C. Análise do vocabulário da crise da república romana em 44 a.c. a partir das Filípicas de Cícero. In: **Hélade**. v. 3, n. 1, 2017: 135 - 163.

DRIEDIGER-MURPHY, L. G. **Roman Republic Augury: Freedom and Control**. Oxford University Press, 2019.

HALL, J. The Philippics. In: MAY, J. (ed.) **Brill's Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric**. HRSG. Leiden-Boston-Köln 2002: 273-304.

HARRIS, J. The law in Cicero's writings. In: STEEL, C. (ed.). **The Cambridge Companion to Cicero**. New York: Cambridge University Press, 2013: 107 - 122.

HOLMWOOD, J. Functionalism and its Critics. In: **Harrington**, 2005: 87-109.

HUMM, M. The Curiate Law and the Religious Nature of the Power of Roman magistrates. In: Olga Tellegen-Couperus (ed.), **Law and Religion in the Roman Republic**, Leiden-Boston, 2012: 57-84.

JEHNE, M. Feeding the Plebs with Words: The Significance of Senatorial Public Oratory in the Small World of Roman Politics. In: STEEL, C.; VAN DER BLOON, H. (ed.). **Community and Communication: Oratory and Politics in Republican Rome**. Oxford University Press, 2013: 49-62.

LEBOVITZ, A. Obstruction and Emergency in Late Republican Rome. **History of Political Thougth** 36.3: 419-450.

LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. **Continuity and Change in Roman Religion**. Oxford, 1979.

LINDERSKI, J. **The Augural Law**. New York, Walter de Gruyter, 1986.

MAGALHÃES, A. **Da *Lex Iulia de collegiis* e seus efeitos sobre a responsabilidade patrimonial das corporações romanas**. Tese de doutorado da Universidade de São Paulo, 2016.

MCDONALD, W.F. Clodius and the Lex Aelia Fufia, **JRS** 19, 1929: 164-179.

MAY, J. Cicero: His Life and Career. In: MAY, J. (ed.) **Brill's Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric**. HRSG. Leiden-Boston-Köln 2002: 1 – 22.

MITCHELL, T. N. The Leges Clodiae and obnuntiatio. **CQ** 36.1, 1986: 172–6.

NORTH, J. A. The Limits of the “Religious” in the Late Roman Republic. **History of Religions**, Vol. 53, No. 3, 2014: 225-245.

______. **The Inter-Relation of State Religion and Politics in Roman Public Life from the End of the Second Punic War to the Time of Sulla**. University of Oxford, 1967.

RAMSEY, J. T. (ed.) **Cicero: Philippics I-II**, Cambridge, 2003.

RAWSON, E. *Cicero:* **A Portrait**. London: Bristol Classical Press, 1983.

_______. **Intellectual Life in the Late Roman Republic**. Londres: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1985.

ROSENBERGER, V. Republican Nobiles: Controlling the Res Publica. In: RÜPKE, J.(ed.) **A Companion to Roman Religion**. Oxford. Blackwell Publishing Ltd, 2007: 292 - 303.

RÜPKE, J. Roman Religion. In: FLOWER, H. **The Cambridge Companion to the Roman Republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014: 213-232.

______.(ed.) **A Companion to Roman Religion**. Oxford. Blackwell Publishing Ltd, 2007.

______. Between Rationalism and Ritualism: On the origins of religious discourse in the late Roman Republic. **Archiv für Religionsgeschichte**, 11, 2009: 123-143.

SANTANGELO, F. **Divination, Prediction, and the End of the Roman Republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

________. **Priestly auctoritas in the Roman Republic**. CQ 63 (2013), 743–763.

SCHEID, J. **An Introduction to Roman Religion**. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2003.

SCHIAVONE, A. **The invention of Law in the West**. Trans. Jeremy Carden and Antony Shugaar. Cambridge, MA, 2012.

STEEL, C. (ed.). **The Cambridge Companion to Cicero**. New York: Cambridge University Press, 2013.

_______. **Cicero: Genre and Performance in Late Republican Rome**. London, 2005.

TATUM, W. Cicero's Opposition to the Lex Clodia de Collegiis. In: **The Classical Quarterly, New Series**, Vol. 40, No. 1, 1990: 187-194.

______. **The Patrician Tribune Publius Clodius Pulcher**. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1999.

______. The Final Crisis (69-44). In: ROSENSTEIN, N; MORSTEIN-MARX, R. (ed.) **A Companion to the Roman Republic**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2010: 190-212.

WOOLF, R. **Cicero: The philosophy of a Roman sceptic**. NY: Routledge, 2015.

DE HARUSPICUM RESPONSIS: UMA DISPUTA RELIGIOSA NA POLÍTICA ROMANA

DE HARUSPICUM RESPONSIS: A RELIGIOUS DISPUTE IN ROMAN POLITICS

Maria Alice dos Santos Guedes[1]

RESUMO

Marco Túlio Cícero usa a religião como instrumento argumentativo em seus discursos políticos. Neste artigo, serão analisados, através da leitura retórica, alguns dispositivos religiosos presentes no trecho do discurso, *De haruspicum responsis*, proferido pelo orador diante do senado romano, em 56 a.C.

Palavras-chave: Cícero; *De haruspicum responsis*; República romana.

ABSTRACT

Marcus Tullius Cicero employs religion elements as an argumentative tool in his political speeches. This paper will address some of the religious devices in the *De haruspicum responsis* speech, delivered by the orator to the Roman senate, in 56 BC.

Keywords: Cicero; *De haruspicum responsis*; Roman Republic.

INTRODUÇÃO

A religião sempre esteve presente na história, com o papel fundamental de dar “[...] sentido e criar um mundo ordenado para os seres humanos, ensinando-lhes seus lugares [...] formando sua compreensão de mundo [...]” (BELTRÃO, 2013, p. 122). No mundo romano, esse sentido não era diferente, mas, com um significado maior. Este povo justificava a sua prosperidade e a expansão devido à relação que tinham com as divindades. Segundo Mouritsen (2017, p. 22), a *res publica* foi fundada sob uma parceria entre romanos e deuses, em vista de assegurar o bem-estar da comunidade, e a boa relação entre eles

[1] Graduanda em História Bacharelado pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Tema de pesquisa atual: *De Haruspicum Responsis* de Cícero: religião e retórica na arena política. Bolsista de Iniciação Científica da UNIRIO, sob a orientação da professora Claudia Beltrão.
Email: marialiceey@gmail.com

(*pax deorum*) era estabelecida por meio das realizações dos rituais religiosos e a consulta frequente às divindades para as tomadas de decisões das ações humanas.

Boa parte do discurso romano sobre si mesmo era fundamentado na religião, o campo divino e jurídico eram praticamente um só, permeados na vida social. A historiadora Claudia Beltrão (2014), dissertou sobre como os dois espaços se misturavam na vida pública, magistrados[2] e sacerdotes eram quase a mesma pessoa, na qual um único indivíduo poderia desempenhar o papel de senador[3], sacerdote ou magistrado de acordo com determinada situação. Apesar de terem tarefas específicas a desempenhar, esses três cargos juntos cuidavam das questões humanas e divinas, privadas e públicas.

Cada jurisdição tinha diversos membros direcionados a um objetivo e uma obrigação geral, cada posição tinha determinada tarefa específica. Podemos apresentar alguns exemplos. Os cônsules, dois homens com direitos e poderes iguais, exerciam o cargo durante um ano (BERGER, 1953, p. 411-412) com a obrigação de realizarem a manutenção da *pax deorum* e promoverem rituais, jogos, procissões e sacrifícios (BELTRÃO, 2014, p. 53-55). Os senadores transitavam na ordem governamental ao nomearem e removerem os comandantes das guerras, cuidavam das relações dos romanos com povos estrangeiros, supervisionavam o dinheiro público como os impostos, os gastos nas guerras e se solicitados, faziam consultoria aos cônsules e na ordem religiosa, tinham um certo controle da vida religiosa da população e podiam estabelecer cultos a novos deuses. Os pontífices[4], cuidavam dos cultos públicos, organizavam o calendário romano, além de supervisionarem a religião pública romana. Os *áugures*[5] definiam quais lugares podiam ser considerados sagrados e interpretavam os *auspícios* para averiguar a vontade divina para as ações políticas e militares, e os *flamines*, realizavam os sacrifícios (ORLIN, 2010; BERGER, 1953). Esses são apenas alguns exemplos, mas são reveladores da estrutura governamental e religiosa romana.

---

[2] Segundo Hornblower (2012, p. 911), os magistrados eram divididos em vários critérios e grupos como censores, cônsules, *pretores*, *questores* entre outros. Eles tinham características em comum: eram eleitos pelo povo; tinham cargos anuais; os colégios eram organizados entre dois e dez ou mais membros, podendo ser controlados entre si. Os detentores de cargos públicos não recebiam pagamento, pois a magistratura era considerada uma ocupação honrosa, em que sinônimo de magistrado era o *honor* (a honra).

[3] Um senador era elegível apenas se fosse um cidadão romano nascido livre, sob uma idade que variava de acordo com a posição exercida na magistratura, o que também dependia do seu nível de riqueza pessoal e familiar. Mulheres e pessoas condenadas ou de profissão infame e falidos não podiam ser candidatos ao cargo. Durante a República tardia, o senado era composto por trezentos membros, que tinham deveres a serem cumpridos e eram proibidos de se ocuparem de alguns tipos de empreendimentos (BERGER, 1953, p. 694-695).

[4] Os *pontifices* eram inicialmente um colégio composto por três homens, mas, depois, com o desenvolvimento do colégio dos pontífices passou a ter mais de quinze membros (BERGER, 1953, p. 635).

[5] Os *augures* no início eram apenas três até chegar a quinze membros (BERGER, 1953, p. 370).

As ações dos magistrados, senado e sacerdotes tinham diferentes motivos, e interessam aqui as ações direcionadas aos deuses. Considerados como membros ilustres da cidade, as divindades participavam da vida quotidiana das pessoas, presentes em todos os lugares, nos templos, nos rituais, nas casas, nos comércios, nas guerras, nas praças (BELTRÃO, 2003, p. 26-27) e nas decisões e ações políticas. Sendo, o mundo divino a chave para a construção e compreensão do povo romano, pois, segundo Cícero era através da religião "[...] que superamos todas as raças e nações, porque vimos claramente que, pelo poder dos deuses, todas as coisas são reguladas e governadas" (*Cic. Har. resp.* 19)[6].

Um grande sinal de conflito no relacionamento entre os seres celestiais e os terrestres era a ocorrência de um prodígio (*prodigium*), fenômenos naturais, como estátuas atingidas por raios, nascimento incomum de um animal com falta de algum membro ou até mesmo a derrota em uma guerra, entre outros, apresentavam um sinal de insatisfação divina (ORLIN, 2010, p. 111-112). Qualquer pessoa podia apontar um prodígio, mas, apenas o senado poderia validá-lo e determinar quais expiações deviam ser realizadas pelos cônsules, para apaziguar a ira dos deuses. Os magistrados superiores, como representantes dos cidadãos e responsáveis em atuar em nome de todos, eram os únicos que poderiam responder adequadamente aos deuses e restaurar a ordem da *res publica* (PINA POLO, 2011, p. 306-307). Um caso sobre a aparição de prodígios foi apresentado no discurso *De haruspicum responsis* (56 a.C.) de Marco Túlio Cícero. Mais que uma aparição visível da voz dos deuses na relação entre humanos e divino, a exposição do político romano foi um pouco além, mostrando como esses dois espaços estavam abertos a diversas discussões e disputas das mais variadas, em especial, a de autoridade (*auctoritas*) dos participantes do debate. Determinar o verdadeiro significado de um *prodigium*, podia ser mais do que a tentativa de decifrar e entender a vontade divina ou fazer algo a respeito da situação, como também, apresentava as articulações de poder dentro do sistema romano, o uso dos elementos religiosos e políticos em argumentos direcionados a convencer as pessoas.

Um discurso tem a capacidade de revelar esses assuntos por ser feito com base em "[...] um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social [...]" (FOUCAULT, 2008, p. 133). Através do método da leitura retórica pode-se encontrar esses componentes sociais, políticos e econômicos que determinam os povos. O estudioso de um discurso retórico busca "[...] compreender o funcionamento do discurso na relação entre linguagem, sujeitos, história [...] considerando, sempre, os papéis sociais dos enunciadores [...]" (DITTRICH, 2016, p. 50), a fim de discernir diversos objetivos, dentre os quais olha o passado para compreender melhor os acontecimentos do presente. Neste sentido, este

[6] Texto original: "[...] *quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnis gentis nationesque superavimus*". (Tradução em: CARPINETTI, 2013, p. 90)

artigo propõe uma leitura retórica do trecho 61 do discurso *De haruspicum responsis*, com o objetivo de identificar e examinar como os elementos religiosos fortaleceram e estruturaram o argumento do seu discursante, Marco Túlio Cícero.

CONTEXTO DO DISCURSO *DE HARUSPICUM RESPONSIS*

Em 58 a.C., a *Lex de capite ciuis romani* criada por Públio Clódio Pulcher[7] tinha o objetivo de exilar qualquer pessoa que cometeu algum erro legal na condenação da morte de um cidadão romano. Cícero foi enquadrado na lei devido à sua participação no caso de Catilina, em que, como cônsul, executou os cinco líderes da conspiração, sem antes ter feito um julgamento formal, mas sob o poder emergencial obtido do senado e amparado pela condenação à morte decidida pelos senadores em 63 a.C., e precisou sair de Roma (GRIMAL, 1990, p. 67-69; DAETWYLER, 2019). Após a partida, Clódio conseguiu o confisco dos bens e a posse da casa do orador, com a ajuda dos cônsules da época, A. Gabínio e L. Calpúrnio Pisão. Metade da casa de Cícero foi destruída e a outra parte consagrada a uma estátua dedicada à deusa *Libertas*[8], como um símbolo de denúncia a tirania de Cícero realizada por Clódio. O inimigo do orador buscava representar, com a estátua, o livramento do povo romano ao domínio e sinal do castigo imposto a Cícero (CAIRO, 2018, p. 78). Mas, o símbolo sagrado implicava mais do que uma exposição negativa do orador, como também, um grande impedimento para o seu retorno, pois a sua casa passou de um ambiente privado para uma propriedade dos deuses, uma *aedes sacra* (LISDORF, 2005, p. 452). Poucos meses após o exílio de Cícero, a mudança nas relações de poderes na *urbs* levou ao enfraquecimento da posição de Clódio e seus apoiadores. O senado chamou Cícero de volta a Roma (BEARD, 1998, p. 114), decretando o restabelecimento de sua posição como senador e de suas propriedades confiscadas por Clódio, que deveriam ser restauradas com recursos do erário público (WALTER ALLEN, 1944, p. 8). Havia, contudo, um impedimento em relação à *domus* do Palatino. A dedicação de Clódio, de parte do terreno da casa de

[7] Públio Clódio Pulcher foi um político romano do século I a.C. Tornou-se *questor* em 62 e depois do tribunato em 59 a.C. Suas ações políticas não podem ser atestadas além das referências literárias, mas, o uso da violência para determinados fins políticos foram expostos como uma realidade por muitos historiadores. O caso de maior repercussão da sua imagem discutível foi quando invadiu, vestido de mulher, o ritual da *Bona Dea*, realizado por Pompeia, na época esposa de César, o *pontifex maximus* em 62 a.C. (DAETWYLER, 2019, p. 96; LINTOTT, 1967).

[8] A deusa *Libertas* era uma qualidade divinizada, ou seja, um conceito de liberdade que os romanos tornaram em uma deusa a ser cultuada. A deusa era ligada à ideologia de liberdade, oposta à escravidão e dominação do povo sob um tirano (HORNBLOWER, 2012, p. 854). *Libertas* era representada pelo *pileus* (chapéu) ou o *caduceus* (bastão), apresentados em moedas do período romano (CLARK, 2007, p. 142-143). Usado pelos escravos libertos no ritual de manumissão, o *pileus* representava a libertação de alguém que estava sob dominação de outra, ao mesmo tempo em que lembrava o status da escravidão anterior. No século II a.C, o *pilleus* passou a simbolizar a liberdade de antigos escravos e dos membros da comunidade romana, como sinal de que não estavam submetidos ao domínio de outro povo (ARENA, 2012, p. 31-33).

Cícero à *Libertas* não permitiria que esse terreno fosse integralmente devolvido ao orador. Contudo, Cícero questionou a validade da dedicação feita por Clódio e o senado fez uma consulta formal ao colégio dos pontífices sobre essa dedicação. O colégio dos pontífices, então, fez uma oitiva entre os dois políticos. A Clódio foi dada a oportunidade de defender a validade de sua dedicação, e a Cícero foi permitido defender a tese oposta: a dedicação não seria válida e o terreno podia ser-lhe devolvido integralmente (BEARD, 1998; CAIRO, 2018).

Diante dos pontífices, o orador proferiu o discurso *De domo*, em 57 a.C., com o principal objetivo de recuperar a sua *domus*[9] na íntegra, ou seja, a demolição do santuário de Clódio à *Libertas* e defender-se das acusações feitas por seu adversário político. Cícero estruturou o seu discurso em cinco partes: primeiro, agradeceu aos pontífices por se ocuparem do seu assunto; segundo, justificou algumas de suas antigas ações como a defesa feita ao poder atribuído a Pompeu; terceiro, abordou os motivos que o levaram ao exílio e os crimes cometidos por Clódio; quarto, dissertou sobre os problemas referentes à consagração da sua casa; por fim, pediu a restituição integral dos seus bens (*Cic. Dom.* 1-147).

Ao longo do discurso, Cícero questiona a consagração feita a estátua dedicada a deusa *Libertas*, colocada em sua casa, como uma prova das acusações de Clódio. A principal denúncia do adversário do orador era que o executor dos conspiradores de Catilina, havia privado os romanos de sua liberdade e agia de forma tirânica. O monumento religioso na casa do Palatino, seria a demonstração do livramento dos cidadãos que estavam nas mãos de um opressor. Cícero rebate essas acusações tentando expor que a fala do seu inimigo não tinha veracidade. Para o orador a estátua era apenas um testemunho dos ataques que vinha sofrendo de Clódio (*Cic. Dom.* 100), colocando em dúvida como ele, um homem considerado salvador da República, inúmeras vezes, seria capaz de cometer os crimes apontados pelo profanador do ritual da deusa *Bona Dea* (*Cic. Dom.* 101).

> [...] Mas, se não devolverem a minha casa [pontífices], será propiciado ao meu inimigo [Clódio] um testemunho da minha dor, do seu crime e da desgraça pública. Quem fala que considere este um regresso, e não, mas também, um castigo eterno? Minha casa, pontífices, se encontra a vista de quase toda a cidade; se a minha casa vai a se conservar, não como um monumento da cidade, mas, como sepulcro em que aparece escrito o nome de meu inimigo [Clódio], terei que emigrar a outro lugar, em vez de viver em

[9] A casa romana era considerada um abrigo, um refúgio seguro para o morador (BERGER, 1953, p. 442), mas também, representava a posição econômica, política (WALTER ALLEN, 1944, p. 3) e principalmente, a *dignitas* (a dignidade) do proprietário. Ao retirar a interdição dos seus bens, Cícero recuperava a sua fortuna, mas também, o seu status social e político perante o povo romano (CAIRO, 2018, p. 83).

> uma cidade que eu tenha que ver troféus erguidos pela vitória sobre mim e sobre a República (*Cic. Dom.* 100)[10].
>
> Seria eu capaz de mostrar tal dureza de coração ou tal descaramento, ao olhar a cidade da qual o senado com o consentimento de todos, me haviam considerado tantas vezes o seu salvador? Puderam contemplar minha própria casa destruída, não por um inimigo pessoal [o Clódio], mas, por um inimigo público e erigido por este mesmo indivíduo um santuário [dedicado a deusa *Libertas*] posto à vista da cidade, para que nunca pudesse acabar o lamento do povo honesto? [...] (*Cic. Dom.* 101)[11].

O seu direcionamento estava sempre voltado à consagração religiosa do monumento religioso, principalmente, o fato de não ter havido uma autorização do povo ou do senado para a realização do ritual (Cic. *Dom*. 132)[12], pois, essa falha religiosa não tornava a estátua a representação exata de *Libertas* e sim em um sepulcro de uma cortesã colocada em sua casa por Clódio (*Cic. Dom.* 111).

> Entretanto, apesar de tudo, consultei o colégio, [e] você [Clódio] a quem havia consultado? Se tivesse que tomar uma decisão, se tivesse que expiar ou decidir em matéria de religião doméstica, terias ido a um pontífice, de acordo com as normas antigas. Quando empreendias, com um propósito nefasto e inaudito, a construção de um novo santuário [a deusa *Liberta*] em um lugar mais nobre da cidade [minha casa], você não pensou em consultar os sacerdotes públicos? Se não acreditava oportuno convocar o colégio dos pontífices, nenhum deles que se destacou por sua idade, posição e autoridade, te pareceu digno de comunicar os teus planos referentes ao propósito da dedicação? Sem dúvida, mais do que te despreciar, temia sua dignidade (*Cic. Dom.* 132)[13].
>
> Mas, de onde você [Clódio] tirou esta Liberdade? Pois, eu investiguei minuciosamente. Dizem ser uma cortesã de Tanagra, uma estátua de mármore sua foi colocada em seu sepulcro não muito longe de Tanagra. Certo homem nobre, próximo a este escrupuloso sacerdote da Liberdade [você, Clódio], trouxe-a para realçar sua condição de edil, pois, havia

---

[10] Texto original: "[...] *sin mea domus non modo mihi non redditur, sed etiam monumentum praebet inimico doloris mei, sceleris sui, publicae calamitatis, quis erit qui hunc reditum potius quam poenam sempiternam putet? in conspectu prope totius urbis domus est mea, pontifices; in qua si manet illud non monumentum virtutis, sed sepulcrum inimico nomine inscriptum, demigrandum potius aliquo est quam habitandum in ea urbe in qua tropaea de me et de re publica videam constituta*". (Tradução nossa)
*Nossa tradução foi elaborada a partir da versão exposta no livro *Discurso IV* (1994), de José Miguel Baños Baños (1994), catedrático de filología latina.

[11] Texto original: "*an ego tantam aut animi duritiam habere aut oculorum impudentiam possim ut, cuius urbis servatorem me esse senatus omnium adsensu totiens iudicarit, in ea possim intueri domum meam eversam, non ab inimico meo sed ab hoste communi, et ab eodem aedem exstructam et positam in oculis civitatis, ne umquam conquiescere possit fletus bonorum?* [...]". (Tradução nossa)

[12] A *Lex Papiria* proibia a consagração de edifícios sem o mandado da plebe (Cic. *Dom*. 128).

[13] Texto original: *"atque ille tamen ad conlegium rettulit, tu ad quem rettulisti? si quid deliberares, si quid tibi aut piandum aut instituendum fuisset religione domestica, tamen instituto ceterorum vetere ad pontificem detulisses: novum delubrum cum in urbis clarissimo loco nefando quodam atque inaudito instituto inchoares, referendum ad sacerdotes publicos non putasti? at si conlegium pontificum adhibendum non videbatur, nemone horum tibi idoneus visus est, qui aetate honore auctoritate antecellunt, cum quo de dedicatione communicares? quorum quidem tu non contempsisti sed pertimuisti dignitatem.".* (Tradução nossa)

> pensado superar a todos os seus predecessores com o esplendor de seus espetáculos. [...] (*Cic. Dom.* 111)[14].

Os argumentos do orador foram aceitos pelos pontífices, e ocorreu a retirada da interdição religiosa da casa, ato ressaltado no seu discurso seguinte, ao dizer que este decreto jurídico foi aprovado pelos cidadãos mais sábios e ilustres de Roma, os pontífices (*Cic. Har. resp.* 12).

Clódio não ficou nada satisfeito com a decisão do senado e, ao serem anunciados prodígios no *ager Romanus*, que levaram o senado a consultar especialistas religiosos, acusou publicamente Cícero, em uma assembleia, de ser o responsável pela ira divina (CAIRO, 2017). Cícero, por sua vez, acusou Clódio de ser o responsável, e o senado, para decidir o caso, convocou ambos para uma oitiva. Esta é a origem do discurso que nos interessa diretamente aqui.

Tal discurso, *De haruspicum responsis* foi pronunciado no ano seguinte, ocorreu após ruídos inexplicáveis (considerados como *prodigia*) serem ouvidos nos arredores de Roma. Para decifrar o enigma, o senado buscou os harúspices[15] que apontaram para cinco sacrilégios: profanações nas realizações de jogos e de lugares sagrados (*Cic. Har. resp.* 21, 30); embaixadores assassinados (Cic. *Har. resp*. 34); fidelidades e juramentos violados (Cic. *Har. resp*. 36); profanação e realização incorreta de sacrifícios antigos (*Cic. Har. resp.* 37). E fizeram quatro advertências: que não fosse criada pelas desavenças dos aristocratas, perigo para os dirigentes da cidade e que o poder não ficasse centralizado na mão de uma única pessoa (Cic. *Har. resp*. 40); a República, não fosse prejudicada por projetos secretos (Cic. *Har. resp*. 55); que não fosse dada honra a homens cruéis (Cic. Har. resp. 56); que não fosse mudado os fundamentos da República (*Cic. Har. resp.* 60). Como forma de restabelecer a harmonia da relação entre homens e deuses, foram indicados atos expiatórios que os cidadãos romanos deviam fazer para os deuses Júpiter, Saturno, Netuno, Telus e Divindades Celestes (*Cic. Har. resp.* 20).

Públio Clódio, interpretou como motivo da ira dos deuses a destruição da estátua da deusa *Libertas* na casa do orador; e apontou o seu acusador como responsável por tal discórdia (CAIRO, 2020a, p. 73). Cícero construiu o seu discurso em quatro partes (*Cic. Har.*

---

[14] Texto original: "*at unde est ista inventa libertas? quaesivi enim diligenter. Tanagraea quaedam meretrix fuisse dicitur. eius non longe a Tanagra simulacrum e marmore in sepulcro positum fuit. hoc quidam homo nobilis, non alienus ab hoc religioso libertatis sacerdote, ad ornatum aedilitatis suae deportavit; etenim cogitarat omnis superiores muneris splendore superare.* [...]". (Tradução nossa)

[15] Harúspices (em latim: *haruspices*) eram sacerdotes etruscos que interpretavam fenômenos anormais e fenômenos celestiais (como relâmpagos), através das entranhas dos animais, quando um prodígio (um fenômeno) era identificado pelo senado (DAETWYLER, 2019, p. 98). Consultados deste 278 a.C., ao serem chamados para encontrar quando uma estátua do deus Júpiter teve a cabeça decapitada por um raio, na frente de um templo. Os harúspices foram integrados ao sistema romano quando a relação deles começou a harmonizar, enquanto os romanos criavam vínculos culturais e absorviam de elementos de povos derrotados, segundo Orlin (2010, p. 88-93).

resp. 1-63) em busca de se defender da denúncia feita por seu inimigo e interpretar os prodígios. Primeiro, retomou a discussão iniciada em *De domo*, ao ressaltar que o senado, a assembleia e o colégio dos pontífices retiraram da sua casa qualquer tipo de status religioso. Destacou que quando ocorreram ataques durante as obras da reconstrução de seu imovel, o senado decretou que os culpados fossem enquadrados na lei da violência, ou seja, que este crime fosse considerado como se tivesse sido cometido contra a República (*Cic. Har. resp.* 15). Cícero reafirmou que a estátua não era a deusa *Libertas*, mas, sim a estátua retirada do túmulo de uma cortesã grega, por isso a declaração de Clódio não procedia. Cícero, ao mesmo tempo, destacou os ataques que vinha sofrendo por parte de seu inimigo. Em seguida, pontuou os prodígios indicados pelos harúspices e passou a interpretar os eventos como ocasionados por Clódio, apresentando os crimes de seu opositor como culpados por causar a ira divina.

> [....] [Clódio] não se aproximou de mim depois, com muito ódio; de fato, nada fez contra mim com ódio de mim, mas com ódio do rigor, com ódio da dignidade, com ódio da República; não violou mais a mim do que ao senado, do que aos cavaleiros romanos, do que a todos os bons, do que à Itália inteira; enfim, não foi mais criminoso contra mim do que contra os próprios deuses imortais: com efeito, violentou-os com aquele crime com o qual ninguém antes havia violentado [o ritual da deusa *Bona dea*] [...] (*Cic. Har. resp.* 5)[16].

A classicista María Emilia Cairo, explicou que o argumento de Cícero de que a estátua de Clódio era de uma prostituta grega é baseado em três elementos: a dificuldade de identificar os elementos indicativos a deusa na estátua, como o *pilleus;* sua origem impura e a forma imoral como foi obtida pelo irmão de Clódio, Ápio Claudio, que a teria retirado de um cemitério grego e levado a Roma; e a falta de um culto à imagem (CAIRO, 2020b, p. 78). Cícero transformou a estátua na representação do ataque à liberdade dos cidadãos romanos pelos atos de Clódio (expondo sempre a deusa referente a estátua como a "*Libertas* de Clódio") e se mostrava como defensor da verdadeira liberdade e da deusa *Libertas*. Ainda, segundo Cairo (2020a), o orador expõe seu oponente como não fazendo parte dos bons homens, respeitador dos deuses, da *religio*[17], da *pietas*[18], pois suas ações

[16] Texto original: "*nihil enim contra me fecit odio mei, sed odio seueritatis, odio dignitatis, odio rei publicae: non me magis violavit quam senatum, quam equites Romanos, quam omnis bonos, quam Italiam cunctam: non denique in me sceleratior fuit quam in ipsos deos immortalis. etenim illos eo scelere uiolavit quo nemo antea* [...]". (Tradução em: CARPINETTI, 2013, p. 81-82)

[17] "O termo sugere, por um lado, um elemento pessoal que se expressa com um sentimento frente ao sobrenatural, até chegar à percepção de um poder transcendente e venerável. Indica, por outro lado, um campo de significação objetiva e exterior. A ritualidade e a observância religiosa do culto estão aí incluídas e este cumprimento exato do culto leva ao sistema religioso romano." (BELTRÃO, 2008, p. 86).

[18] *Pietas* era a atitude de uma pessoa com virtudes, respeitosa, obediente e cumpridora com o seu dever com os deuses, a família e Roma (HORNBLOWER, 2012). No século entre II e III a.C., passou de qualidade a uma divindade cultuada (KOWALSKI, 2021, p. 73-74; CLARK, 2007).

desrespeitavam as regras humanas e violavam os ritos religiosos, ações contrárias à preservação da *pax deorum*: um homem assim desagradava aos deuses e não seria capaz de decifrar os enigmas dos seres divinos.

LEITURA RETÓRICA DO TRECHO *HAR. RESP.* 61

No trecho que será analisado do discurso *De haruspicum responsis,* Cícero usa elementos religiosos para fortalecer o seu argumento e para poder identificá-los, usaremos o método da leitura retórica proposta por Olivier Reboul, em *Introdução à retórica* (2004). A arte de persuadir, conhecida como retórica tem como principal objetivo identificar: como a construção do discurso é realizada; o que e como é dito ou escrito; por quê determinados argumentos são selecionados e usados, e outros não; o que faz os argumentos alcançarem ou não a meta proposta pelo discursante. Esse método não propõe uma fórmula exata como a matemática, pois os objetivos, os pensamentos e visões do analista mudam de acordo com cada objeto de estudo (DITTRICH, 2016, p. 48), mas, existem quatro fases comuns que constroem qualquer discurso retórico, a invenção (*heurésis*), a disposição (*taxis)*, a elocução (*lexis*) e a ação (*hypocrisis*), todas possíveis de serem encontradas a partir de algumas questões (REBOUL, 2004, p. 43-162).

Primeiro, a invenção, a junção e seleção dos argumentos direcionados ao assunto da discussão. Qual é o tipo de gênero discursivo? Judiciário (acusa ou defende alguém), deliberativo (aconselha ou desaconselha sobre algo) ou epidíctico (censura ou louva alguém). Qual é o tipo de argumento? É um argumento entimema baseado em premissas prováveis, exemplos construídos a partir do passado ou uma amplificação dos dois argumentos anteriores. Qual é o tipo de prova? Extrínsecas, apresentando testemunhas, leis, entre outras provas jurídicas ou intrínsecas, uma amplificação das provas extrínsecas. Onde estão os argumentos? Ou seja, o que ajuda ou facilita a persuasão? (REBOUL, 2004, p. 44-54).

Em seguida, vem a disposição, a construção do discurso e a estruturação dos argumentos. Como é o início do discurso? O orador busca trazer a atenção do público, a benevolência ao louvar o talento do adversário ou tornar o assunto algo pessoal do auditório. Como é feita a narração dos fatos? Qual é o conjunto de provas contra o opositor do discurso? Em qual momento a argumentação se une ao sentimento de afetividade? O que é colocado no final do discurso? (REBOUL, 2004, p. 54-60). Em terceiro lugar, a elocução, a produção escrita do discurso leva-se em conta se o estilo de gênero é nobre, simples ou ameno, se os objetivos são comover, explicar ou agradar, as provas são *pathos*, *logos* ou *ethos* e quais são as figuras de linguagens (REBOUL, 2004, p. 61-66). No final, a ação, a execução exata do discurso diante de um auditório (REBOUL, 2004, p. 67-69).

Explicada a metodologia, segue-se o trecho em análise:

> É por esta razão que este regime que existe neste momento, qualquer que seja, não podemos mantê-lo por nenhum outro meio senão pela concórdia; para que estejamos, pois, em melhor situação, não é sequer desejável estar ele [Clódio] impune; no estado, porém, mais degradado em que estejamos, há um único grau inferior ou de morte ou de servidão. Para que não sejamos empurrados para ele [Clódio] é que os deuses imortais nos advertem, visto que já há muito tempo que os conselhos humanos sucubiram. Mas quanto a mim, pais conscritos [senadores], eu não teria tomado a peito este discurso, tão sombrio e tão sério — não que eu não devesse nem pudesse sustentar este papel e estas partes, pelas honras do povo romano, a mim atribuídas por vários ornamentos vossos [senado]; entretanto, porém, calando-se os outros, eu teria me calado facilmente. Mas todo este discurso não resultou de minha autoridade, mas da religião pública; minhas foram as palavras, talvez numerosas, mas todos os pareceres são certamente dos harúspices, aos quais ou não conveio que os prodígios anunciados fossem relatados ou é necessário deixar-se arrastar pelas respostas deles (*Cic. Har. resp.* 61)[19].

Cícero estrutura a sua exposição em nove tópicos: primeiro, a *res publica* é mantida por meio da concórdia (ou seja, a união entre os homens e a relação deles com os deuses); segundo, Clódio deve ser punido para que os cidadãos romanos estejam em uma situação mais propícia; terceiro, os deuses alertam os romanos para que não sejam enganados por Clódio; quarto, os conselhos humanos não fazem mais efeito há muito tempo; quinto, o povo e o senado honram Cícero; sexto, o povo já fala contra Clódio; sétimo, o discurso é feito pela autoridade da religião pública; oitavo, Cícero pronúncia as palavras da exposição, mas, o decreto é dos harúspices; nono, Cícero expõe a questão: a resposta dos sacerdotes não conveio a alguns, aparentemente os culpados do caos, mas, os romanos deveriam providenciar alguma ação para não serem enganados por eles.

No começo, o orador parece querer atrair a atenção do público com um componente fundamental para a paz romana, a concórdia, na qual residiria a existência da República, "É por esta razão que este regime que existe [...] pela concórdia". Segue, com um alerta contra Clódio "para que estejamos, pois, em melhor situação, não é sequer desejável estar ele [Clódio] impune". O orador traz dois elementos especiais ao seu argumento, a união da afetividade do seu público ao tema e contra quem se está opondo. Primeiro, ele faz a junção de um fato que é a existência de Roma, a um perigo eminente com o qual todos devem se

[19] Texto original: "*Qua re hunc statum qui nunc est, qualiscumque est, nulla alia re nisi concordia retinere possumus; nam ut meliore simus loco ne optandum quidem est illo impunito; deteriore autem statu ut simus, unus est inferior gradus aut interitus aut seruitutis; quo ne trudamur, di immortales nos admonent, quoniam iam pridem humana consilia ceciderunt. Atque ego hanc orationem, patres conscripti, tam tristem, tam grauem non suscepissem, non quin hanc personam et has partis, honoribus populi Romani, uestris plurimis ornamentis mihi tributis, deberem et possem sustinere, sed tamen facile tacentibus ceteris reticuissem; sed haec oratio omnis fuit non auctoritatis meae, sed publicae religionis. Mea fuerunt uerba fortasse plura, sententiae quidem omnes haruspicum, ad quos aut referri nuntiata ostenta non conuenit aut eorum responsis commoueri necesse est*". (Tradução em: CARPINETTI, 2013, p. 115-116)

preocupar, ou seja, Cicero transforma esse episódio de uma rivalidade pessoal, em um risco coletivo a ser tratado pelos romanos. Em seguida, o orador aponta Clódio como o culpado em perturbar a tranquilidade romana, pois algum delito cometeu que ocasionou tal desordem. Acreditamos que Cícero se refere ao seu opositor, pois todo o discurso revela a tentativa do orador de mostrar que o verdadeiro culpado de causar o atrito com os seres celestiais é Clódio. Apesar de Cícero não mencionar o nome do seu adversário nesse trecho, ao ler todo o seu discurso é possível perceber que a forma indireta de referir-se ao seu oponente como a palavra "ele" e outros termos pejorativos é uma tática discursiva frequente e comum do orador.

Trata-se de acusação indireta de Cícero a Clódio, ao atribuir a ele a culpa pela perturbação da harmonia de Roma com os deuses. Nessa parte, o gênero do discurso se mostra judiciário, pois, como em casos jurídicos se tem uma acusação ao réu, Clódio, e uma provável defesa feita de si mesmo, o orador refuta a acusação de ser o causador da irritação dos deuses defendida por seu opositor, ao dizer, "pelas honras do povo romano, a mim atribuídas por vários ornamentos vossos [senado]". Ao se atribuir uma honra grandiosa dada diretamente pelo povo romano e pelo senado, Cícero pode questionar a tese do adversário de que ele teria sido capaz de causar alguma insatisfação às divindades, se perante o povo é considerado um homem honrado, enquanto, o seu opositor é denunciado pelos deuses.

Deve-se notar que o argumento ciceroniano é formulado sob uma questão de valor moral: ele se apresenta como uma pessoa nobre que desperta a admiração do público. Em oposição, seu adversário político é um ser vil, que deve ser castigado. Cícero agrega à sua fala crimes cometidos no passado por Clódio, ao trazer uma cláusula temporal remetendo a fatos do presente que indicam para um futuro, declarando: "Para que não sejamos empurrados para ele [Clódio] é que os deuses imortais nos advertem".

Na sequência, a frase "para que estejamos, pois, em melhor situação, não é sequer desejável estar ele [Clódio] impune", é um chamado do orador para que os romanos combatam Clódio, sob a ressalva que a situação de desordem com certeza poderia ser piorada, ao dizer: "no estado, porém, mais degradado em que estejamos, há um único grau inferior ou de morte ou de servidão". Mais à frente, Cícero afirma que de certa maneira, o povo já se defendia de Clódio, acrescentando: "porém, calando-se os outros, eu teria me calado facilmente". Não apenas os romanos são mostrados como já se insurgindo contra o inimigo do orador – apresentado como inimigo de Roma e dos deuses – ou tomando alguma atitude contra a situação "drástica" em que os romanos se encontravam.

Com as palavras, "Para que não sejamos empurrados para ele [Clódio] é que os deuses imortais nos advertem", o aviso divino contra o opositor do orador aparece como afirmação e prova extrínseca que fortalece a tese de Cícero sobre os crimes de Clódio. Cícero usa a mensagem dada pelos deuses através dos prodígios como indicativos de que

são as ações de seu adversário o causador dos conflitos que os romanos estavam enfrentando e da insatisfação divina. Em outras palavras, a maior prova é a denúncia feita pelos deuses contra Clódio, que não só ataca os cidadãos romanos, mas também, aos seres celestiais, a concórdia e a religião romana.

A seguir, Cícero aponta que "visto que já há muito tempo que os conselhos humanos sucumbiram", ou seja, uma possível crítica à passividade do senado, afirma, "Mas quanto a mim, pais conscritos [senadores], eu não teria tomado a peito este discurso, tão sombrio e tão sério", não porque ele "não devesse nem pudesse sustentar este papel e estas partes", mas, porque estava apoiando as questões do povo.

Encerrando o trecho, o orador faz um resumo da sua argumentação, "Mas todo este discurso não resultou de minha autoridade, mas da religião pública; minhas foram as palavras, talvez numerosas, mas todos os pareceres são certamente dos harúspices". Podemos identificar que Cícero direciona a autoridade do discurso à religião pública, como forma de fortalecer ainda mais o seu argumento. O orador afasta qualquer interpretação que pudesse sustentar a acusação de Clódio de que a devolução da casa do Palatino a Cícero tivesse causado a ira dos deuses, porque ele fala sob o comando da própria religião romana, ou seja, são os próprios deuses que estão falando.

Cícero termina com uma espécie de questão, "aos quais ou não conveio que os prodígios anunciados fossem relatados ou é necessário deixar-se arrastar pelas respostas deles". Acreditamos que essa frase truncada, sem uma definição a quem o orador estava se referenciando, seja proposital. Deixar alguma frase aberta a diferentes interpretações é uma tática retórica, para que os ouvintes deem um significado a esta sentença. A nossa interpretação é que Cícero se refere aos seus inimigos, em especial, Clódio. Significa que é preciso que o povo não se deixe levar pelos culpados apontados pelos prodígios, pois aos homens maus interessa que os romanos sejam enganados.

Fortalecendo a argumentação ciceroniana, algumas figuras de linguagens aparecem: a conglobação, ou seja, Cícero reúne vários argumentos de que o discurso é obra da religião pública (prodígios, aviso dos deuses, parecer dos harúspices); a exposição, em que o orador expõe o argumento de que Clódio é um perigo duplo, é o perturbador da concórdia e é o motivo da advertência dos deuses que, ainda assim, dão uma chance a Roma de restabelecer a *pax deorum*.

Sobre o tom de voz, os gestos e o movimento corporal de Cícero, pouco se sabe sobre a forma exata de como o discurso foi exposto por ter sido proferido há muitos séculos, restando apenas a versão escrita. Contudo, é possível depreender alguns elementos da *actio* do orador a partir da análise das frases do discurso. Cícero começa declarando, "É por esta razão que este regime que existe [...] pela concórdia". Uma leitura sobre a possível performance oral e gestual do orador é: o orador iniciou sua fala em um tom tranquilo

condizente aos aspectos por trás da concórdia (harmonia, paz, tranquilidade, união), tornando seu tom mais grave, para dar mais ênfase às palavras seguintes “para que estejamos, pois, em melhor situação, não é sequer desejável estar ele [Clódio] impune”, ao se referir a Clódio. A gravidade é usada para fortalecer uma imagem negativa do adversário.

O orador, continua, “Para que não sejamos empurrados para ele [Clódio] é que os deuses imortais nos advertem”. Uma ênfase nos deuses amplia o tom emocional, por conta do papel fundamental que os mesmos exerciam sobre os romanos. Em contrapartida, um tom sutilmente irônico pode ser percebido na complementação “visto que já há muito tempo que os conselhos humanos sucumbiram”, pois ele se dirigia ao senado, homens que fazem parte do comando da *res publica*. Em outras palavras, se os seres humanos não perceberam a gravidade da situação, os próprios deuses advertiram os romanos. Depois, em “pelas honras do povo romano, a mim atribuídas por vários ornamentos vossos [senado]”, a fala do orador é uma reafirmação do seu valor moral e da sua autoridade religiosa, validados pelas honras recebidas pelo povo. Pontua, “calando-se os outros, eu teria me calado facilmente”, um aparente estado de submissão aos desejos dos romanos, as palavras podem ter sido ditas com tranquilidade e resignação.

Perto de concluir a sua fala, Cícero declara: “Mas todo este discurso não resultou de minha autoridade, mas da religião pública; minhas foram as palavras, talvez numerosas, mas todos os pareceres são certamente dos harúspices”; o aparente centro desta frase parecer está nos harúspices, pois a opinião sobre o assunto é dos especialistas da religião e não do orador que pronuncia as palavras. Sendo assim, Cícero pode ter falado calmamente o início da frase com “minhas foram as palavras”, mas, reforça um pouco a voz para ressaltar que “os pareceres são certamente dos harúspices”. Ao finalizar, dize “aos quais ou não conveio que os prodígios anunciados fossem relatados ou é necessário deixar-se arrastar pelas respostas deles”, o orador parece colocar em tom de ironia a questão, se a exposição dos ofensores da *res publica* foi algo bom, pois, seus adversários foram denunciados ao povo pelos seres celestiais, o que claramente foi um acontecimento ruim para Clódio e um alerta para os romanos.

Por fim, identificamos os elementos religiosos que o orador usa para fortalecer sua tese e até mesmo utiliza como prova. Cícero busca ao longo do trecho examinado e em todo o seu discurso, mostrar o seu opositor político como culpado da desordem social e da ira dos deuses. Para isso, a concórdia, os prodígios comunicando o alerta dos deuses imortais, a autoridade religiosa, a religião pública e os harúspices, compõem os elementos religiosos usados para tornar mais sólido o discurso político de Cícero.

Em relação à concórdia, é preciso observar seus dois sentidos, como conceito que representa um status de harmonia (aparentemente, o real significado do termo no

parágrafo), mas também, a personificação do conceito na deusa *Concordia*[20]. O auditório certamente podia conectar a deusa *Concordia* à fala ciceroniana, pois conceitos e qualidades divinizadas tinham um duplo significado, divino e conceitual, para os romanos, mesmo em casos em que é enfatizado o sentido político, o viés religioso permanece nesse tipo de palavra (CLARK, 2007, p. 11-20). O orador afirma que Clódio não apenas abala a paz romana, mas também, que ele agride a deusa *Concordia*, pois ataca o fundamento principal que a deusa representa e defende: a concórdia, ou seja, a estabilidade da ordem romana. Os deuses imortais surgem como prova das acusações de Cícero a Clódio, pois se eles alertam ao perigo que é Clódio, então, são as próprias divindades que o estão acusando enviando sinais ao povo romano, e reafirmados pela autoridade do parecer dos especialistas da religião, os harúspices.

CONCLUSÃO

Cícero se apresenta como mediador da voz divina, contra um inimigo que ataca o povo e os deuses romanos. É possível depreender variações no tom da voz, gestos que indicavam cada mensagem ou sentimento que queriam ser transmitidos, o uso de dispositivos de linguagem, os argumentos construídos sobre pilares fundamentais para os romanos. Com tudo isso, o orador constrói um discurso capaz de levar sua audiência (e leitores) a crer na culpa de seu oponente. Mais ainda, Cícero constrói no discurso duas identidades distintas e contrapostas: a sua como honrado, promotor e defensor da religião, dos deuses e da *res publica*, e a de Clódio, mostrado como um homem que luta contra os deuses, a religião e os romanos (CAIRO, 2020a). No fundo de um aparente embate entre dois opositores políticos, o que está no centro da questão é a autoridade religiosa de ambos (CAIRO, 2017; DAETWYLER, 2019), pois, quem melhor construiu os argumentos com elementos religiosos e políticos, não apenas venceu o oponente, como também criou a identidade de ambos.

[20] A deusa *Concordia* era um conceito transformado em um ser divino a ser cultuado. Ela apareceu no final do século IV a.C. e início do III a.C., no formato de uma versão de culto romano, mas, que era de origem ao culto grego da deusa *Homonoia*. A deusa na Grécia era vista como necessária para vigiar a estabilidade da nova ordem social em Siracusa, onde mudaram a forma de governo aristocrática e oligárquica para um modelo mais "democrático". Em Roma, *Concordia* surgiu como a deusa apaziguadora no embate entre patrícios e plebeus (CURTI, 2000, p. 80-81).

FONTES

CICERO, Marcus Tullius. ***Tullius Ciceronis Orationes:*** *De domo sua*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Albertus Curtis Clark. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, 1891. Disponível em: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.02.0014%3atext%3dDom.. Acesso em: 5 out. 2022.

CICERO, Marcus Tullius. ***Tullius Ciceronis Orationes:*** *De haruspicum responso*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Albertus Curtis Clark. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, 1891. Disponível em: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.02.0014%3atext%3dHar.. Acesso em: 5 out. 2022.

CÍCERO, Marco Túlio. *De haruspicum responsis*. In.: CARPINETTI, Luiz Carlos Lima. CORRÊA, Lara Barreto. **O Discurso de Cícero De Haruspicum Responsis:** guia de leitura. São Paulo: Annablume, 2013.

CICERÓN, Marco Tulio. *De domo*. In.: ________. **Discursos IV**. Tradução: José Miguel Baños Baños. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENA, Valetina. **Libertas and the Practice of Politics in the Late Roman Republic**. Cambridge University Press, 2012.

BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon. **Religions of Rome**: Volume 1, a history. Cambridge University Press, 1998.

BELTRÃO, Claudia. Considerações em torno de *religio* em suas manifestações literárias. In.: LIMA, Alexandre Carneiro Cerqueira; TACLA, Adriene Baron (org). **Experiências Politeístas**. Niterói: Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade - CEIA - da Universidade Federal Fluminense (UFF), 2008, p. 77-88.

BELTRÃO, Claudia. *De haruspicum responso*: religião e política em Cícero. **Mirabilia**: Electronic Journal of Antiquity and Middle Ages, n. 3, 2003, p. 20-42.

BELTRÃO, Claudia. *Prudentia* e *Prudens* em Cícero: Religião, Jurisprudência e os Poderes do Magistrado. **Revista da EMERJ,** Rio de Janeiro, v. 17, n. 64, 2014, p. 49-66.

BELTRÃO, Claudia. Religião, Gênero e Sociedade: Ordem romana, ordem sagrada. **Revista Maracanan**, v. 9, n. 9, 2013, p. 117-134.

BERGER, Adolf. **Encyclopedic Dictionary of Roman Law (Transaction of the American Philosophical Society)**. The American Philosophical Society, 1953.

CAIRO, María Emilia. Autoridad religiosa y Autoridad política en *De haruspicum responso* de Cicerón. **Maia**, Itália, v. 69, 2017, p. 486-500.

CAIRO, María Emilia. A Reading of Cicero's *De Haruspicum Responso*. Some Reflections on Roman Identity. In.: BELTRÃO, Claudia; SANTANGELO, Federico. **Cicero and Roman Religion**: Eight Studies. Franz Steiner Verlag, 2020a, p. 73-86.

CAIRO, María Emilia. El debate en torno a *Libertas* a fines de la República. Uma lectura de *De Domo Sua* de Cicerón. v. 24, n. 2, **Phoînix**, Rio de Janeiro, 2018, p. 75-89.

CAIRO, María Emilia. *Libertatis simulacrum* (*dom*. 110), *simulacrum non libertatis* (*dom*. 131): Reflections on the Nature of the Images of the Gods in Cicero. In.: BELTRÃO, Claudia; SANTANGELO, Federico. **Estátuas na religião romana**. Imprensa da Universidade de Coimbra/Coimbra University Press, 2020b, p. 65-80.

CLARK, Anna. **Divine Qualities**: Cult and Community in Republican Rome. Oxford University Press, 2007.

CURTI, Emmanuele. From *Concordia* to the Quirinal: notes on religion and politics in mid-republican/hellenistic Rome. In.: BISPHAM, Edward Bispham; SMITH Christopher John. **Religion in Archaic and Republican Rome and Italy**: Evidence and Experience. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, p. 77-91.

DAETWYLER, Jhan Lima. Cícero e Clódio: uma disputa pela autoridade religiosa. **Romanitas: Revista de Estudos Grecolatinos, Laboratório de Estudos sobre o Império Romano**, Vitória, n. 13, 2019, p. 93-108.

DITTRICH, Ivo José. Análise retórica do discurso: reflexões teórico metodológicas. **Revista Intersecções**, v. 9, n. 21, 2016, p. 46-65.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

GRIMAL, Pierre. **Cicerón**. Argentina: Editorial Gredos, 1990.

HORNBLOWER, Simon; SPAWFORTH, Antony; EIDINOW, Esther (Ed.). **The Oxford Classical Dictionary**. Oxford University Press, 2012.

KOWALSKI, Henryk. *Pietas* and *impietas* as the characteristics of ‘good’ and ‘bad’ citizens and politicians in Rome during the decline of the Republic. **Klio. Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym**, v. 58, n. 2, 2021, p. 67-91.

LINTOTT, Andrew W. P. Clodius Pulcher—*Felix Catilina*. **Greece & Rome**, v. 14, n. 2, 1967, p. 157-169.

LISDORF, Anders. The conflict over Cicero's house: an analysis of the ritual element in *De domo sua*. **Numen**, v. 52, n. 4, 2005, p. 445-464.

MOURITSEN, Henrik. **Politics in the Roman Republic**. Cambridge University Press, 2017.

ORLIN, Eric. **Foreign cults in Rome: creating a Roman Empire**. Oxford University Press, 2010.

PINA POLO, Francisco. *Officium Consulis*. Las funciones civiles de los cónsules durante la República romana (367-81 a.C.). In.: CAMPAGNO, Marcelo, GALLEGO, Julián, GAW, Carlos G. García (org.). **El Estado en el Mediterráneo Antiguo: Egipto, Grecia, Roma**. Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2011, p. 305-322.

REBOUL, Olivier. **Introdução à Retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

WALTER ALLEN, Jr. Cicero's house and *Libertas*. **The Johns Hopkins University Press**, v. 75, 1944, p. 1-9.

GÊNERO E RELIGIÃO: AS VIRGENS VESTAIS COMO PRODÍGIO

GENDER AND RELIGION: THE VESTAL VIRGINS AS A PRODIGY

Isamara Oliveira Guimarães[1]

RESUMO

Este artigo propõe analisar, à luz da teoria de gênero e do discurso sobre poluição e impureza religiosa, o sacerdócio das sacerdotisas virgens vestais romanas. Nesse sentido, temos como foco uma investigação acerca da transformação do *crimen incesti* (crime de incesto) cometido por uma vestal, que teria quebrado seu voto de castidade - sendo ele ao mesmo tempo indicador de impureza - e sua transformação em *prodigium* (prodígio). Para isso, abordamos as categorias de prodígios e a definição do crime de incesto, expondo a sua peculiaridade e excepcionalidade, no período tardio da República e anos iniciais do Império (aprox. 200 a.C até 200 d.C.), além do seu significado para a *res publica*.

Palavras-chave: Virgens Vestais; Crime de Incesto; Gênero; Religião Romana.

ABSTRACT

This paper proposes to analyze, in the light of gender theory and the discourse on pollution and religious impurity, the priesthood of the Roman vestal virgins. In this sense, we will focus on an investigation about the transformation of the *crimen incesti* (crime of incest) committed by a vestal, who allegedly broke her chastity vow - being at the same time an indicator of impurity - and its transformation into *prodigium* (prodigy). It will be necessary to approach the categories of prodigies and the definition of the crime of incest, exposing its peculiarity and exceptionality, in the late period of the Republic and early years of the Empire (about 200 B.C. to 200 A.D.), as well as its meaning to the *res publica.*

Keywords: Vestal Virgins; Incest Crime; Gender; Roman Religion.

INTRODUÇÃO

Condenada pelo crime de incesto (*incestum*) - por quebrar seu voto de castidade - a vestal é conduzida, em procissão, em direção à uma câmara subterrânea. O povo a observa pelas ruas. Uma atmosfera tensa e sombria recobre toda a cidade, trata-se de um dos mais

[1] Graduanda no curso de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, brasileira. Bolsista de Iniciação Científica PIBIC 2021-2022. Email: isamaraguimaraes@usp.br, artigo orientado pela Profª. Drª. Sarah Fernandes Lino de Azevedo, Lattes: http://lattes.cnpq.br/9255202768969754

terríveis prodígios conhecidos. O crime evidencia a impureza de uma das sacerdotisas que cuidava e mantinha a chama sagrada de Roma. Seu julgamento a tem como culpada e seu destino está selado. Dentro do que se assemelhava muito a um *cubiculum*, há provisões para alguns dias (pão, água, leite, azeite) assim como uma cama *(Plut. Num.* 2-6; 9-13; 6-11).

Será enterrada viva, na *Porta Collina*, para nunca mais ser vista novamente pelo povo romano. As provisões, que possibilitavam sua sobrevivência por alguns dias, faziam parte de uma narrativa fictícia, de que caso fosse erroneamente condenada, a deusa Vesta poderia interceder por sua sacerdotisa e salvá-la. Contudo, não houve registros nas fontes clássicas de que tal misericórdia tenha sido alguma vez concedida.

Dentre as complexas sociedades da antiguidade, destacamos as estratégias criadas pelos romanos para designar os aspectos do feminino. Estes, que em sua maioria foram idealizados por homens (seres masculinos), contaram com dois importantes dispositivos na sua institucionalização. A imagem religiosa de divindades femininas e as normas legais do direito romano, que juntos, fizeram parte de um projeto fixador desse estereótipo feminino.

Podemos conceituar a sociedade romana como estruturada a partir de uma lógica patriarcal e androcêntrica. Isto nos revela que, dentre os papéis atribuídos a esses agentes sociais que compunham esta sociedade latina, existiu uma demarcada diferença e oposição entre os mesmos. O corpo de uma mulher não era algo que pertencia a ela, mas sim ao seu pai, marido ou guardião legal. Nesse sentido a mulher - o feminino - pertenceu ao âmbito da alteridade, em relação a esse ser masculino, tido como universal.

A religião e a legislação foram combinadas como ferramentas configuradoras de uma organização social definida pela autoridade e poder masculino frente à população feminina (LÓPEZ, 2011, p. 56). Tal fenômeno explica-se, em parte, na associação do feminino ao papel maternal, bem como às funções reprodutivas atreladas ao gênero feminino. O arquétipo da matrona romana – a mulher *pudica* –, reforçada na época por meio da divindade personificada em deusa (Pudicitia), de culto popular em Roma, exemplifica a importância religiosa na definição e demonstração de uma virtude relacionada ao pudor, algo que fazia parte de uma natureza pública (LANGLANDS, 2006, p. 93).

De modo geral, a religião relaciona-se com sentimentos e percepções individuais, mas na ordem social, a mesma opera como um importante mecanismo de coesão e manutenção da ordem social, isto posto, os dogmas e seu conteúdo estão intimamente ligados à cultura da sociedade estudada, neste caso, a dos romanos antigos (BELTRÃO, 2018, p. 176). Crenças, pensamentos e práticas religiosas não são apenas patriarcais, mas também profundamente androcêntricas, formadas a partir da experiência masculina, tida como a experiência de todos os seres humanos (URSULA, 2004, p. 73).

Nesse sentido, cabe ressaltar que a dimensão religiosa, que nessas sociedades, assumia um papel legitimador de práticas sociais, possuía um papel difusor na propaganda ideológica, pois interessava disseminar tais estereótipos de gênero, e assim reproduzir a estrutura marcadamente masculina da sociedade romana. Esperava-se também que as próprias mulheres internalizassem tais papéis de gênero, com o intuito de perpetuar a estrutura patriarcal e a sociedade como um todo. Eva Cantarella, explora o caráter paradigmático das vestais, afirmando que seu castigo seria como um modelo do castigo à todas as mulheres, pois sua morte por inanição, era muito comum com forma de punição às prostitutas e adúlteras (CANTARELLA, 1996, p. 121-127).

Por sua vez, o aspecto legal ajuda a conceber e idealizar uma sociedade, ele nos revela certa artificialidade no que tange a aplicação dessas normas, pois nem sempre a proibição ou coerção de certas práticas implicam diretamente na sua ausência do âmbito social. Especialmente, na sociedade romana, que demonstra através da elaboração de suas normas uma destacada diferenciação dos papéis das mulheres, cujos direitos, tanto no âmbito doméstico quanto no público, eram distintos daqueles desfrutados pelos homens. Ainda que possamos destacar certas inversões em momentos de instabilidade social e política.

No caso específico de Roma, observamos como as divisões sociais eram projetadas no âmbito religioso. E ao passo que temos a institucionalização da mesma, é criada uma reciprocidade, onde a realidade social e religiosa reafirmam as oposições de gênero. É importante ressaltar um paradoxo temporal, onde em tempos mais remotos, divindades romanas apresentavam papéis para além daqueles esperados pelo estereótipo feminino. E à medida que testemunhamos a imposição do masculino como a norma, elas perdem tais associações e são relegadas à proteção e aos papéis domésticos. (LÓPEZ, 2011, p. 61).

Claudia Beltrão chama a atenção para a necessidade de um olhar treinado dos historiadores, sensíveis a perceber que:

> homem e mulher não são termos neutros, nem descritivos. São termos utilizados em contextos precisos, nos quais uma diferença e, muitas vezes, uma hierarquia são sublinhadas. Para a pesquisa histórica, é importante observar os contextos específicos nos quais representações do que é *ser* homem e do que é ser mulher, e daquilo que se espera de homens e de mulheres nas sociedades, são veiculadas e reiteradas (BELTRÃO, 2013, p. 119).

Logo, a religião aparece como um dos mecanismos mais importantes que contribui, e muito, para a construção da lógica de gênero de uma sociedade. Principalmente a romana, que apresenta um caso excepcional, se em comparação com outras sociedades da Antiguidade: o sacerdócio das virgens vestais. Nele, o paradoxo do status social das mesmas, e ainda, a lógica - muitas vezes contraditória - da castidade e da virgindade das

sacerdotisas. O sacrifício das virgens para o bem da comunidade, e seu papel como mediadora entre o celestial e o terreno, evidenciam o uso que uma sociedade eminentemente androcêntrica fazia do corpo feminino, principalmente em momentos de caos e crise social.

Os estudos de gênero quando vinculados aos estudos sobre o mundo antigo ajudam a expandir as formas como percebemos esses papéis sociais da mulher. Quando fixadas, tais identidades agem sob os seres sociais, tanto na esfera individual quanto na coletiva, sendo a religião uma das esferas primordiais de estruturação, elaboração e formação das dinâmicas do gênero (KING, 2004, p. 70).

O SACERDÓCIO

Nesse panorama, encaixam-se as virgens vestais. A instituição do culto possui origens que datam à época da Roma primitiva, mais especificamente ao período monárquico. O autor grego Plutarco sugere, em sua obra "Rômulo", ambiguidade com relação a qual dos reis romanos atribuir a implementação do sacerdócio da deusa Vesta. De todo modo, o autor enuncia que tenha sido entre o reinado lendário de Numa Pompílio ou Rômulo (*Plut. Rom.* 22.1), fundador da cidade, sendo ele mesmo filho da primeira virgem vestal, Reia Sílvia. Já na obra sobre a vida de "Numa", Plutarco relata como o processo de suspeição e punição de uma sacerdotisa incasta, através do seu enterramento ainda em vida, colocava toda a cidade em um clima de profundo desespero (*Plut. Num.* 9-10).

O autor romano Tito Lívio, em sua obra *Ab Urbe Condita*, sugere que a fundação do culto e a implementação do sacerdócio das virgens vestais, tenha sido feita por Numa Pompílio (*Livy*, 1.20, 3), também um dos reis romanos. Curiosamente, é Tito Lívio quem aprofunda a observação das origens divinas de Rômulo, ligando-o a uma vestal, servindo posteriormente como artifício para justificações supranaturais da natureza de Roma (KEEGAN, 2021, p. 73). Fica evidente que ambos os autores reforçam o papel das virgens vestais como parte basilar do mito fundador da cidade, bem como sua íntima relação na manutenção de uma atmosfera que deveria constantemente reafirmar a integridade e pureza do Estado romano.

O sacerdócio da deusa Vesta esteve diretamente ligado à manutenção e ao cuidado de um braseiro, que deveria ser mantido constantemente aceso no *Aedes Vestae*. Este poderia ser utilizado, em tempos primitivos, pela comunidade em caso de necessidade. Segundo Robin Wildfang, enquanto o culto da deusa Vesta existisse, assim também existiria Roma, pois o fogo sagrado da deusa era um dos elementos fundamentais que possibilitaram a sobrevivência e prosperidade da própria cidade. A autora reforça que o papel das sacerdotisas esteve diretamente ligado à purificação e à regeneração/limpeza (WILDFANG,

2006, p. 6-16 e 22-33), tratando-se assim de uma virgindade fértil, e não estéril como pode ser precocemente concebida.

As sacerdotisas representavam algo como um modelo ideal para as matronas romanas, modelo esse estabelecido por uma sociedade masculina. A magia da virgindade aparece como um dos aspectos necessários para salvaguardar diariamente a sociedade romana (GRIMAL, 1965, p. 225). Somente a pureza das sacerdotisas poderia autorizá-las a estar em contato com o sagrado, fazer a manutenção do braseiro sagrado da cidade e participar de rituais em momentos específicos do calendário religioso da cidade - na preparação dos elementos necessários para os sacrifícios (*suffimen, mola salsa*) (*Ov. Fast.* 6. 309-318). O sacerdócio, como unidade religiosa, deveria manter-se o tempo todo uno, puro e incorruptível, e o voto de castidade das sacerdotisas, bem como a proibição de ter relações sexuais durante todo o período de sacerdócio (30 anos) recaem sobre uma noção mais ampla de castidade, como reafirmou Saquette, em uma castidade completa (*omnem castitatem*) (SAQUETE, 2000, p. 65).

Ariadne Staples defendeu que a virgindade de uma vestal não era nada parecida com a das demais virgens das sociedades antigas. Tratava-se de algo poderoso e não apenas um status físico, já que eram castigadas de forma muito mais severa do que outras. A autora postula que os romanos conceberam um status ideológico sobre a virgindade fisiológica, impregnando todo o sacerdócio sob essa ideologia. A exemplo disso temos os casos de questionamento da virgindade das vestais e a sua denúncia, em momentos de crise para o Estado romano. José Carlos Saquete, estabelece que os romanos não conheciam a existência do hímen, menos ainda o seu estado físico (SAQUETE, 2000). Portanto, a argumentação de Staples mostra-se crível, reforçando o caráter totalmente ideológico sobre o estado fisiológico das sacerdotisas (STAPLES, 1998, p. 135-137).

A autora Mary Beard, argumentou acerca do papel das virgens vestais dentro da estrutura da família real na Roma primitiva, investigando se elas poderiam ser vistas como esposas ou filhas dos reis lendários de Roma. A historiadora apresentou as principais tarefas das sacerdotisas e quais aspectos se assemelhavam àquelas de uma *materfamilias*. Começando com o cuidado e observância constante do braseiro sagrado estatal, muito similar ao braseiro sagrado localizado na *domus* romana. Posteriormente a preparação da *mola salsa*, a limpeza do templo da deusa Vesta, e a participação em festivais anuais associados à fertilidade e fecundidade. Por fim, a sua vestimenta era muito semelhante à de uma matrona, principalmente àquela utilizada na cerimônia de *captio* de uma nova sacerdotisa, análoga à roupa utilizada no dia do casamento de uma mulher romana (BEARD, 1980, p. 13).

Posteriormente, a autora advertiu a respeito do caráter quase que paradoxal das

hipóteses sobre o papel das virgens vestais (como filhas ou esposas dos primeiros reis romanos), e admite que nenhuma das formas extremas de definição, ora como matronas, ora como filhas virgens, podem ser aceitas em sua totalidade. Isto nos revela um outro aspecto chave do sacerdócio das virgens vestais, haja vista, a sua particularidade como único sacerdócio feminino aceito em Roma e a combinação, na figura das vestais, de duas identidades quase opostas, aquela da mulher casada e da mulher não casada (BEARD, 1980, p. 15)

Essa ambiguidade do status de uma vestal se mostra como um dos elementos cruciais que designam sua sacralidade. Ariadne Staples enfatiza um outro elemento que permeia, e que segundo ela, constitui o status religioso de uma vestal. A saber, sua virgindade, ou melhor, a sua castidade. Para além disso, a autora aponta que seu voto de castidade fazia parte de uma ideologia da virgindade, especialmente designada para legitimar a supressão sexual e procriadora da mulher que fazia voto de castidade de 30 anos, a fim de exercer suas funções religiosas. (STAPLES, 1998, p. 144-148).

Além da esperada retidão de comportamento, essa castidade também era exibida e enfatizada na exposição visual das vestais, por exemplo, a *infula*, tecido que cobria os ombros das vestais, era utilizado como símbolo de pureza ritual (LA FOLLETTE, 2001, p. 57). A aparência das sacerdotisas evocava uma atmosfera exemplar, onde as mesmas atuavam como referenciais de um comportamento moral que deveria ser seguido por todas as mulheres romanas. Lembremos que suas tarefas diárias no templo também faziam parte de um paradigma da domesticidade para as matronas romanas, dada a semelhança entre eles[2]. Outros aspectos da aparência das sacerdotisas ligadas à uma demonstração de sua santidade e castidade eram sua *vittae* e o *suffibulum* - véu branco utilizado sempre no momento se deu sacrifício (SAQUETE, 2000, p. 71-75). Em especial a *vitta* que era uma faixa colocada em volta da cabeça, feita de lã, geralmente da cor roxa ou branca, que servia para apresar suas tranças - *crinales vittae* - . Esse penteado era usado por mulheres respeitáveis e, no caso das sacerdotisas, reforçava seu status sagrado e virginal.

Tito Lívio destacou a importância da vestimenta e de um comportamento em público que seja apropriado de uma vestal. Quando o autor se refere ao caso de Postumia, sacerdotisa que foi julgada por quebrar seu voto de castidade, com base na forma como a mesma se vestia e se portava (*Livy*, 4. 44, 11), o autor alega que a mesma esteve sob suspeição dado o seu hábito de vestir-se de forma inapropriada. Apesar de ter sido liberada de suas acusações, a mesma foi aconselhada a portar-se de maneira adequada, de forma que a sua "santidade" fosse exaltada. O autor grego Dionísio de Halicarnasso, chama

[2] Sabemos que as sacerdotisas limpavam o templo diariamente, purificando-o com água, mantinham uma espécie de armazém e participavam da preparação das substâncias utilizadas em sacrifícios, como a *mola salsa* (*Plut. Num.* 12. 7-13. 3, 5.12; *Ov. Fast.* 6.309-318).

atenção para o caso de Opimia que, segundo relatos, teria poluído os ritos sagrados das vestais através do seu comportamento impuro, e como punição a sua *vittae* teria sido removida da sua cabeça após a descoberta (*Dion. Hal. Ant. Rom*. 8.89).

Consideramos que a sociedade romana observava constantemente o comportamento feminino. Por sua posição pública, as sacerdotisas denunciavam sua impureza através da incastidade, mas num panorama geral, também colocavam em alerta toda a sociedade para o comportamento das mulheres romanas. Na obra de Tito Lívio, *Ab Urb Condita*, o uso e menção de personagens femininas como *exempla* fica explícito, pois, em primeiro lugar o encontro com este "outro" (*virgo, Vestalis,* ou *dea*) foi um produto subjacente de uma retórica marcadamente masculina, e depois, funcionou como uma ferramenta retórica que apresentou as vestais - em extensão, o feminino - como altamente letal para a saúde do estado romano (KEEGAN, 2021, p. 47 e 219).

Os casos de 114 e 113 a.C (Livy, *Per.* 63) com a condenação de Aemilia, Marcia e Licinia são exemplares para uma demonstração da correlação entre o aparecimento de prodígios, - através de uma iminente ameaça à cidade de Roma - e as implicações políticas dos casos. Enfatizamos que nesse contexto, os prodígios associados aos casos de *incestum* podem ser vistos como pontapé inicial para a abertura das investigações. (GRUEN, 1968, p. 59-63). Plutarco, narra que uma donzela havia sido atingida por um relâmpago, enquanto andava a cavalo. O animal teria sido encontrado caído ao lado da moça completamente nua. Nota-se que o autor menciona que sua vestimenta, teria sido posicionada de forma desagradável, expondo sua *pudenda*. Seus pertences como sapatos, anéis e touca ficaram espalhados pelo chão. Seu rosto apresentava a boca aberta, com a sua língua projetada para fora. Um prodígio dessa magnitude foi atribuído às desgraças para as virgens vestais, e logo, um servo levantou informações contra três das sacerdotisas (*Plut. Quaest. Rom.* 284a-b).

O corpo morto e exposto de forma obscena de uma donzela, com sua língua proeminente, bem como o estado semelhante de seu cavalo era intuitivamente diferente de qualquer outro prodígio. Portanto, sua excepcionalidade reforçava a veracidade do infeliz delito das sacerdotisas. Relâmpagos eram notadamente conhecidos por sua conexão à denúncia de prodígios entre os romanos. Chamamos atenção para a descrição da exposição indecente do corpo da donzela como uma consequência da queda do relâmpago, e o detalhe de sua língua proeminente. A descrição de uma suposta violação do corpo da donzela pelo relâmpago, que levantou suspeita sobre sua virgindade, aumentou a conexão sexual do incidente.

A exposição da genitália da donzela era por si só um evento de grande desconforto para os romanos. A exposição de uma donzela, particularmente em combinação com a

dedução sexual já elucidada em relação à queda do relâmpago, sugerem que este prodígio era um claro indicativo de má conduta sexual. Portanto, a implicação de que a virgindade da vítima tinha sido perdida como um resultado do relâmpago imediatamente vira a atenção para as virgens vestais romanas.

A severidade do prodígio relatado foi sentida pela sociedade romana para exigir a condenação de pelo menos uma vestal como forma de expiação, mas como vimos, três acabaram condenadas, talvez por "crimes" que não cometeram.

IMPUREZA RELIGIOSA

Diante da sua importância simbólica, as sacerdotisas carregavam a responsabilidade de exibir um constante nível de pureza - *castitas* -, tanto espiritual quanto física na execução de suas tarefas diárias no *templum* (LENNON, 2014, p. 70). E, deste modo, garantir a continuidade do Estado romano. Podemos observar então, como os diversos pré-requisitos para o ritual de *captio* de uma menina para adentrar o sacerdócio, buscaram replicar o padrão de pureza que as sacerdotisas deveriam exprimir. Dentre as principais características do ritual de seleção, estava a delimitação da idade: não menores de seis anos e não mais velhas do que dez, a necessidade de possuir ambos os pais vivos, a proibição para aquelas que tinham algum tipo de defeito físico, restrição para aquelas que os pais não teriam sido emancipados, ou sido escravos ou ter tido alguma ocupação tida como inferior[3], dentre outros (*Gell. NA.* 12.1–5/8).

Reiteramos que, todos estes encargos buscavam reforçar um padrão de pureza para que as sacerdotisas estivessem aptas para entrar em contato com o sagrado e pudessem executar de forma apropriada suas tarefas religiosas, sem as distrações de uma vida sexualmente ativa. O ritual, que era presidido pelo *Pontifex Maximus*, automaticamente conduzia a nova vestal ao *Atrium Vestae*, significando a sua mudança imediata de status, convertendo-a em *sacerdos Vestalis*. A perfeição que a sacerdotisa deveria exprimir - tanto jurídica, quanto fisicamente - esteve sempre atrelada à um padrão de *castitas,* este que era um importante componente na compreensão romana de virgindade, sendo a mais absoluta virgindade física, o principal deles, mas também levando em consideração a retidão de comportamento e de vestimenta.

Mary Beard evidencia que a ideia original concernente à virgindade/castidade partia de uma crença antiga de que a atividade sexual contaminava o corpo das sacerdotisas para a realização das atividades religiosas, tornando-as impuras para o contato constante com o

[3] Tácito também revela que pais divorciados poderiam ser uma desvantagem para uma possível candidata (*Tac. Ann.* 2.86).

sagrado, dada sua posição sacerdotal privilegiada. Adicionalmente, Saquete enfatiza a ligação da virgindade em diversos cultos da antiguidade, principalmente àqueles associados à fertilidade, demonstrando sua importância para os povos antigos (BEARD, 1980; SAQUETE, 2000).

A autora Mary Douglas, antropóloga que estudou a relação entre sexualidade e sociedades, nos fornece um quadro teórico que ajuda a compreender tal relação:

> O grupo é semelhante ao corpo humano; os orifícios devem ser cuidadosamente vigiados para evitar intrusões ilegais. As suposições fundamentais sobre o cosmos e o lugar do homem na natureza são coloridas pela imagem socialmente apropriada do o corpo humano... A ideia de uma forma corpórea estimada e vulnerável para atacar de fora tende a ser transferida de um contexto para outro. Pode servir como uma teoria de infortúnio, fixando culpa e inimigos ocultos da sociedade; pode servir como um guia para ação, exigindo que os inimigos sejam desmascarados e incapacitados (DOUGLAS, 1966, p. 8-9).

No trecho podemos observar como pode ser feita uma apropriação do corpo feminino, e a importância da sua impenetrabilidade. No caso romano, contamos com dois acontecimentos que exemplificam essa apropriação. No primeiro, que se passa por volta de 509 a.C., o último rei etrusco Tarquínio, o Soberbo, estupra Lucrécia, a esposa de uma nobre proeminente. Após o infeliz acontecimento, Lucrécia suicida-se, testemunhando sobre o crime cometido contra ela, e em expressão máxima de vergonha por ter sido violada (*Livy*, 1. 57-59; *Dion. Hal. Ant. Rom.* 66-70). O acontecimento, que pode ser ficcional, relata o fim da monarquia romana e a instauração da república em 509.

Nesse relato, os romanos apropriam-se do corpo violado de Lucrécia para explicar a própria existência do seu Estado. A *castitas* também foi um elemento importante na decisão de Júlio César ao divorciar-se de sua segunda esposa Pompéia, após a repercussão do escândalo de *Bona Dea* em 61 a.C (*Plut. Caes.* 10).

Ambos exemplificam o alcance do uso das virtudes e dos corpos das mulheres, seja de forma fisiológica ou sociológica, sob a ideia de *castitas.* E como este corpo possuía um enorme potencial social. A sociedade romana apropriou-se de forma similar do corpo e da virgindade das vestais, transformando-o em algo além de uma instituição religiosa, mas em um microcosmo de Roma (PARKER, 2004, p. 564).

A noção de poluição religiosa servia como um indicador ideal de crise, expressando uma desordem iminente no seio da sociedade romana. E o *incestum*, exemplo de crime sexual mais infame do Estado romano, que significava a violação de uma virgem vestal e atos de incesto, representava a epítome dessa ameaça tanto à família quanto para laços sociais mais abrangentes (LENNON, 2014, p. 65). O termo deriva de *in-castum*, a antítese de castidade. No caso do sacerdócio das virgens vestais encontramos a seguinte dualidade,

ao passo que as sacerdotisas deveriam manter-se puras todo o tempo, preservando a boa relação com o sagrado, sua impureza acarretava imediatamente os procedimentos de sua eliminação - enterramento ainda em vida - como forma de subtrair a desconformidade ritual e restabelecer a *pax deorum*. Por extensão, a eliminação de um *prodigium* que necessitava ser removido para recompor a harmonia com os deuses. Raymond Bloch define prodígio como um sinal que prefigura o futuro próximo ou distante, sendo ele um fenômeno imprevisto, terrível e antinatural que expressa a ira dos deuses, anunciando que a paz foi quebrada. Com isso, era necessário prosseguir com as cerimônias expiatórias necessárias para o restabelecimento dessa paz (BLOCH, 1968, p. 103).

Observemos o *Oxford Latin Dictionary*, onde o substantivo *prodigium* aparece com o sufixo latino *pro*, que significando "adiante, antes de" somado à *igium*, termo de origem desconhecida, mas que pode estar relacionado ao verbo aio, que significa "dizer". Também encontramos correspondência em *agium* que significa “provérbio” ou “ditado”. Ambos constatam a acepção do termo como algo que revela, ou melhor, prediz o futuro, em consonância com a definição de R. Bloch. Nas fontes clássicas, principalmente, em especial Tito Lívio, alguns casos de nomeações de virgens vestais, e muitas vezes do julgamento das mesmas, aparece acompanhado do substantivo *nefas*, que significa uma “violação da lei divina”, ou “impiedade”. Outro vocábulo habitual é o substantivo *scelus*, que significa “crime”, ou melhor, “ato criminoso”, ambos, de acordo com Jack Lennon aparecem com frequente conexão às ofensas religiosas, e particularmente sendo a causa ou resultado de um ato visto como poluidor (LENNON, 2014, p. 38).

Maria Cid López enfatiza a presença destacada do feminino nos acontecimentos que melhor exprimem as calamidades e o caos social, principalmente na época republicana. A autora defende que apesar da marginalização da mulher nos assuntos públicos e cívicos, nesses momentos, elas podiam atuar como salvadoras da pátria (LÓPEZ, 2007, p. 13). Deste modo, muitas vezes as vestais participavam do processo de reparação das ofensas aos deuses, através de sua presença em rituais expiatórios, mas, como vimos, eram também a causa para a aparição de tais perigos, notadamente através da extinção do fogo sagrado do templo da deusa Vesta, e principalmente, quando cometiam o *crimen incesti*.

Holt Parker expõe esta dinâmica intrínseca e complexa entre política, sexualidade e magia, pois por ser seu corpo um totem, investido com a segurança de um indivíduo ou estado, ao violar esse mesmo corpo as sacerdotisas colocavam em risco a segurança de toda a cidade de Roma. Ao perder sua virgindade, essa mulher não era mais uma vestal, e os poderes com que tinha sido investida não mais eram legítimos, assim como os rituais em que ela havia participado estariam contaminados (PARKER, 2004, p. 580-583). Adiante o autor define a sacerdotisa impura, ou melhor, uma virgem penetrada, como um *miasma*, um poder contagioso. Pois, ao cruzar limites proibidos, a mesma deveria ser removida e

destruída, e os detalhes de sua execução foram muito semelhantes aos de um prodígio (PARKER, 2004, p. 584).

As fontes antigas demonstram que o colégio pontifical era responsável pela investigação dos casos, tratava-se de um processo religioso, onde era realizada uma *inquisitio*, com provas e defesas contra a vestal. O *Pontifex Maximus* era o responsável por receber testemunhos, tomando a decisão da aplicação, ou não, da pena capital (*Dion. Hal. Ant. Rom.* 8. 89, 4; 9., 40, 4). Caso as acusações fossem aceitas e tidas como verdadeiras, a mesma seria condenada à morte - através do seu enterramento ainda em vida - e o seu cúmplice seria publicamente açoitado até a morte no *Comitium* (*Ov. Fasti.* 277.50).

O local onde a sacerdotisa impura era enterrada chamava-se *Sceleratus Campus* e estava localizado na Porta Collina, dentro do *Pomerium* de Roma (*Livy*, 8. 15, 7). O autor John Scheid define o mesmo como o limite que separava a cidade Roma (*urbs*) de seu território (*ager*), com o propósito de demarcar e preservar a integridade do mesmo (SCHEID, 2003, p. 61-62).

O poeta romano Ovídio sugere que isto era feito pois a ação poluidora da sacerdotisa teria violado a terra, e a Terra (*Tellus*) e a deusa Vesta eram a mesma (*Ovid. Fast.* 6. 459-60). Por outro lado, Ariadne Staples, defende que a não-execução da vestal fazia parte de uma narrativa - fictícia - de que a mesma não era assassinada, portanto, estando em concordância com a proibição, embora costumeira, de sepultamentos dentro dos limites da cidade - ou melhor do Pomerium - já que seu túmulo não era realmente um túmulo (STAPLES, 1998, p. 151). Adicionamos a análise de Cantarella, de que a morte, como a de uma vestal enterrada viva, em outras palavras, a morte por inanição, era considerada um tipo de morte privilegiada, um ato piedoso (CANTARELLA, 1996, p. 128), reforçando a tese dos autores anteriores de que o caso excepcional de execução das vestais, como forma de aplacar a ira divina, requeria explicações complexas e fazia parte de um panorama macro de apaziguamento do caos político, ao mesmo tempo em que fornecia um modelo a ser observado e seguido.

Portanto, observamos dentro da lógica da construção ideológica da castidade dos Vestais, e da punição por seus delitos sexuais, um esforço orquestrado para preservar a integridade tanto social quanto estrutural dessa sociedade. Foi imposto um estado total de ordem e integridade sobre corpos físicos que foram considerados "perfeitos" na sua seleção, para garantir que esta perfeição pudesse ser refletida nas fronteiras de Roma. Como resultado, não é surpreendente que a sedução de uma Vestal fosse considerada a mais grave das poluições sexuais, uma vez que se pensava que representava a total destruição da ordem social e religiosa da *urbs*.

Observemos os casos das sacerdotisas Opimia e Floronia com mais atenção. O

contexto da Segunda Guerra Púnica, de 218-201 a.C, com as graves derrotas militares sofridas por Roma pelas forças cartaginesas do exército de Aníbal, foram consideradas como graves e negativos presságios para a cidade. Nesse mesmo ano, como forma de aplacar a ira divina e cessar com a aparição de tais prodígios, a sacerdotisa Opimia foi condenada com a pena capital, sendo enterrada viva. Floronia, por sua vez, suicidou-se antes de ter sua pena concluída. No relato de Tito Lívio, o autor detalha que uma expedição, liderada pelo senador *Quintus Fabius Pictor*, foi enviada a Delfos, para indagar ao oráculo quais orações e súplicas propiciar aos deuses. Através da consulta dos Livros Sibilinos pelos *decemviri*, o autor revela que também foi necessário o sacrifício de um homem gaulês e uma mulher grega no fórum *Boarius* (*Livy*, 22. 57, 2-6).

É importante frisar que Floronia além de ter sido condenada pelo *crimen incesti*, teria cometido seu crime com um dos secretários do *Pontifex Maximus*, chamado *Lucius Cantilius*. Reforçando a gravidade de seus crimes, e o grau de poluição gerado. Quando observamos a terminologia utilizada, na descrição do caso, Tito Lívio emprega o substantivo *nefas*[4], corroborando a nossa proposição de que a aproximação das vestais à prodígios se dá através da utilização desses termos pertencentes ao universo da poluição religiosa.

Para Susanne Rasmussen, propor uma relação entre *prodigia* e o *crimen incesti* seria óbvio, visto que o elemento comum entre eles coincide sobre sua quebra da *pax deorum*, além de serem ambos um comportamento humano tangível, incorreto e incomum. Pois, os dois aos olhos dos romanos constituiria uma grave violação da saúde pública, do bem-estar da sociedade romana, e principalmente, do Estado (RASMUSSEN, 2003, p. 41).

Salientamos que a morte da vestal impura fez parte de uma apologia da morte de mulheres que feriam a harmonia social na sociedade romana. Sarah Azevedo frisa que o caso de Lucrécia chama a atenção para o papel e dever dos homens em proteger, garantir e vingar a *pudicitia* das mulheres, demonstrando que a morte seria a única forma possível de exercer essa garantia (AZEVEDO, 2017, p. 93 e 95), além de funcionar também como um *exempla* para o poder simbólico da morte da adúltera. A autora analisa como a morte da vestal impura compõe esse panorama de apologia da morte pois, como vimos, o crime da vestal era considerado uma espécie de incesto. Ao analisar a Lei Júlia sobre o adultério, promulgada por volta do ano 18 a.C, por Augusto, a autora promove um detalhamento sobre como a legislação fez parte de uma ampla discussão sobre os limites da jurisdição privada e pública sobre as mulheres. Conforme a Lei Júlia a mulher perdia seu status de *mater familias* e era juridicamente igualada a uma prostitua (AZEVEDO, 2017, p. 106). Para Sarah

[4] Texto original: "*L. Cantilius scriba pontificius, quos nunc minores pontifices appellant, qui cum Floronia stuprum fecerat, a pontifice maximo eo usque uirgis in comitio caesus erat ut inter uerbera exspiraret. hoc* ***nefas*** *cum inter tot, ut fit, clades in prodigium uersum esset, decemuiri libros adire iussi sunt et Q. Fabius Pictor Delphos ad oraculum missus est sciscitatum quibus precibus suppliciisque deos possent placare et quaenam futura finis tantis cladibus foret"* (*Livy*, 22. 57, 2-6).

Azevedo, a legislação era um dos meios utilizados para a anulação do status da adúltera, e a morte o segundo (AZEVEDO, 2017, p. 91). Vimos também, como a morte da vestal e da adúltera - por inanição - eram intimamente análogas (CANTARELLA, 1996)

Através da noção de impureza atrelada ao comportamento sexual feminino, ambas, adúlteras e vestais, operavam como instrumentos de demonstração pública de controle e punição para as mulheres romanas. No caso das sacerdotisas, fixamos seu papel como expressão máxima de uma apologia da morte da mulher que "deliberadamente" perturbava a harmonia social e com os deuses. Eram prodígios terríveis e perigosos, e precisavam ser imediatamente eliminados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A imagem das sacerdotisas e do sacerdócio das virgens vestais em todas as fontes clássicas analisadas faz emergir para a compreensão contemporânea os significados e construções utilizadas para refletirmos acerca daquilo que os romanos do período tardio da República e início do Império acreditavam ser o papel das vestais. Isto é, marcadamente indissociável da própria identidade romana. Como vimos, as sacerdotisas eram parte fundamental da história da cidade, desde os seus primórdios. Os relatos da Monarquia e início da República focam especialmente no culto e nos seus deveres religiosos, e as vestais aparecem nas descrições deste período, em grande parte, devido às suspeições de poluição da sua castidade, aspecto que era parte integral da sua posição religiosa privilegiada.

A mulher romana ideal era casta e obediente, principalmente durante a época republicana, e as vestais representavam o modelo a ser seguido. Por essa razão, seu *crimen incesti* representava um sinal inequívoco de desordem social. A sociedade romana observava constantemente o comportamento feminino, e por sua posição pública, as sacerdotisas denunciavam sua impureza através da incastidade. Mas, em um panorama geral, também colocavam em alerta toda a sociedade para o comportamento das mulheres romanas.

Através de seu aspecto poluidor, aos olhos de uma sociedade marcadamente androcêntrica e ritualmente supersticiosa, a sacerdotisa incasta precisava ser imediatamente eliminada. Como uma presença causadora de prodígios e perturbadora da ordem sagrada. Portanto fazia-se necessário prosseguir com as expiações cabíveis. Estes, que eram decididos não somente pela autoridade religiosa, mas também por senadores e magistrados, evidenciam a clara implicação do religioso na esfera pública e política de Roma. Desta forma podemos considerar o corpo feminino como um meio, pelo qual se

valiam os deuses para manifestar sua ira com a comunidade, mas ao mesmo tempo, um instrumento, utilizado pelos humanos para aplacar essa ira, sob supervisão masculina (MONTEIRO, 1994, p. 73 e 85).

O relacionamento simbólico entre política e religião fica evidente ao ler os relatos de condenações das vestais. A religião romana deve ser vista não como uma força independente, mas sim como parte integradora de uma cosmogonia particular, parte de um complexo sistema patriarcal. O prodígio se manifesta em situações de desordem e desequilíbrio na sociedade, são verdadeiros exemplos de uma perturbação de uma ordem natural, e por isso careciam de imediata eliminação. Através do julgamento das sacerdotisas impuras, com a sua condenação à pena capital máxima, os romanos costuravam uma complexa relação entre a natureza e a sociedade, ficando evidente uma naturalização de um fenômeno social: a castidade.

Sabe-se que a religião romana foi muito baseada na noção de sacrifícios. O prodígio, portanto, evidencia esse costume, já que para aplacar a quebra de uma harmonia com o celestial, sacrifícios eram requeridos e precisavam ser imediatamente concretizados. Essa relação também está evidenciada no caso das virgens vestais. Ao enterrar uma sacerdotisa - em idade reprodutiva - por meio da acusação do *crimen incesti* - a sociedade romana sacrificava o que era tido como mais valioso para si. Como vimos, a sacerdotisa vestal possuía a potência da procriação e a sua virgindade, aos olhos romanos, estava intimamente associada à fertilidade. Elas abdicavam de sua potência reprodutiva, por meio do seu voto de castidade de 30 anos - requisito máximo para sua mudança de status -, para garantir a continuidade do Estado romano, e caso falhassem, pagavam o preço mais alto por isso.

FONTES

HALICARNASSO, D. **Historia Antigua de Roma**. Libros I-III (Introducción de Domingo Plácido. Traducción y notas de E. Jiménez y E. Sánchez). Madrid: Editorial Gredos, 1984.

HALICARNASSO, D. **Historia Antigua de Roma**. Libros VII-IX (Traducción y notas de A.Alonso y C. Seco). Madrid: Editorial Gredos, 1989.

LIVY. **History of Rome**. Translated by B. O. Foster. Cambridge: Harvard University Press, The Loeb Classical Library, 1988. (vol. I, II, IV, VIII, XXII)

OVID. **Fasti**. Trad. A. J. Boyle; R. D. Woodward. Nova Iorque: Penguin Books. 2004.

PLUTARCH. **Lives**. Licurgus and Numa. Trad. Bernadotte Perrin. London/ Massachusetts/Cambridge: William Heinemann e Harvard University Press, 1988.

PLUTARCO. **Vidas Paralelas**: Teseu e Rómulo. Tradução Delfim F. Leão; Maria Isabel Fialho. Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008

TÁCITO. **Anais**. Trad. J. L. Freire de Carvalho. São Paulo: W.M. Jackson Inc. Editores, 1952. (Clássicos Jackson, vol. XXV).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZEVEDO, S. F. L. **O adultério, a política imperial, e as relações de gênero em Roma**. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, p.190. 2017.
BEARD, Mary. T**he Sexual Status of Vestal Virgins**. In: Journal of Roman Studies 70, p. 12–27, 1980.

BELTRÃO, C. Religião, Gênero e Sociedade: ordem romana, ordem sagrada. In: **Revista Maracanan** - UERJ, p.117-134, 2013.

BELTRÃO, C; HORVAT, P. The name of the Vestal, or when a Vestal is nominated. In: **Archimède Archéologie et Histoire Ancienne**, nº 5, p. 175-184, 2018.

BLOCH, R. **Los prodigios en la antigüedad clásica**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1968.

CANTARELLA, Eva. **Los suplicios capitales en Grecia y Roma**. Madrid: Akal, 1996.

DOUGLAS, M. **Pureza e perigo.** Editora Perspectiva, 1966.

GRIMAL, P. **Histoire mondiale de la femme**. Paris: Nouvelle Librairie de France, 1965.

GRUEN, E. **Antony and the trial of the Vestals**. RhM 111: 59-63, 1968.

KEEGAN, P. **Livy's Women: Crises, resolution, and the female in Rome's foundation history.** New York: Routledge, 2021.

KING, U. Religion and Gender: Embedded Patterns, Interwoven Frameworks. In: **A Companion to Gender History**, Blackwell Publishing, p.70-85, 2004.

LANGLANDS, R. **Sexual Morality in Ancient Rome.** Cambridge University Press, 2006.

LENNON,J. J. **Pollution and Religion in Ancient Rome**. Cambridge University Press, 2014.

LÓPEZ, R. M. C. La matrona y las mujeres de la Roma Antigua: Un estereotipo femenino a través de las imágenes religiosas y las normas legales. In: M**ujeres en la Historia, el arte y el cine**: discursos de género, variantes de contenidos y soportes de la palabra al audiovisual. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, p. 55-70, 2011.

_________. Las matronas y los prodigios. Prácticas religiosas femeninas en los "márgenes" de la religión romana. Norba. **Revista de Historia**, 20, 11-29, 2007.

PARKER, H. N. Why Were the Vestal Virgins? Or the chastity of women and the safety of the roman state. In: **The American Journal of Philology**, vol. 125, n.4, p. 563-601, 2004.

RASMUSSEN, S. W. **Public Portents in Republican Rome**. Analecta Romana Instituti Danici Supp, 2003.

SAQUETE, J. C. **Las vírgenes Vestales. Un sacerdocio femenino en la religión pública romana**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.

SCHEID, J. **An introduction to Roman Religion**. Indiana: Indiana University Press, 2003.

STAPLES, A. **From Good Goddess to Vestal Virgins: sex and category in Roman religion**. London: Routledge, 1998.

WILDFANG, R. L. **Rome’s Vestal Virgins. A study of Rome’s Vestal priestesses in the late Republic and early Empire**. Londres/Nova York: Routledge, 2006.

OS DEUSES NO CAMPO: RELIGIÃO E COSMOLOGIA NO *DE RE RUSTICA* DE VARRÃO

THE GODS IN THE COUNTRYSIDE: RELIGION AND COSMOLOGY IN VARRO'S *DE RE RUSTICA*

Lais de Laia Duarte[1]

RESUMO

Varrão foi um dos mais brilhantes eruditos, tendo suas obras sido de grande contribuição para a literatura latina. Estima-se que o intelectual tenha escrito 72 títulos (aproximadamente 600 livros) que abarcavam os mais diferentes temas, mas infelizmente apenas o *De lingua latina* e o *De re rustica* chegaram bem conservados em nossas mãos. Nosso objetivo com este artigo é identificar os aspectos teológicos e cosmológicos presentes nos livros *De re rustica* (Das coisas do campo) de Varrão. Assim, a partir de passagens dos Livros I e II, buscamos explorar como o autor estabelece uma triangulação entre o divino, o funcionamento do cosmos e a vida agrícola na República Tardia romana.

Palavras-chaves: Religião; Varrão; República Tardia.

ABSTRACT

Varro was one of the most brilliant scholars, and his works made a great contribution to Latin literature. It is estimated that the intellectual wrote 72 titles (approximately 600 books) that covered the most different themes, but unfortunately only *De lingua latina* and *De re rustica* have been kept in good condition so far. Our goal with this article is to identify the theological and cosmological aspects present in Varro's books *De re rustica* (Country Matters). Thus, based on passages from Books I and II, we seek to explore how the author establishes a triangulation between the divine, the functioning of the cosmos and agricultural life in the Late Roman Republic.

Keywords: Religion; Varro; Late Republic.

INTRODUÇÃO

É na República Tardia, que eruditos como Cícero e Varrão produziram complexas obras que abarcam diferentes áreas de conhecimento, como filosofia, física, economia,

---

[1] Graduanda em história pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Bolsista de Iniciação Científica e comissária auxiliar na Liga Acadêmica dos Estudantes de Graduação em História Antiga (LAEGHA). Email: lais.duarte@edu.unirio.br
*Este artigo é fruto de uma pesquisa de Iniciação Científica com incentivo financeiro da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), ainda em estágio inicial, mas que já apresenta interessantes reflexões acerca de um dos principais momentos da história da intelectualidade romana.

teologia, cosmologia, retórica e muitos outros saberes. Nosso objetivo com esse estudo é identificar os aspectos teológicos e cosmológicos presentes nos livros *De re rustica* (Das coisas do campo) de Varrão. Nos interessa aqui explorar como o autor estabelece a relação do divino com o funcionamento do cosmos e a vida agrícola na República Tardia romana. Para tal, esta pesquisa combina análise de conteúdo e análise documental, pois entende-se que a partir da análise documental é possível mapear e condensar as informações contidas na fonte primária, examinar e compreender o teor do documento. Quando somada a análise de conteúdo é possível compreender a expressão da mensagem, ou seja, é possível inferir sobre uma outra realidade que não apenas a da mensagem. (JUNIOR et al., 2021, p. 44; BARDIN, 2006; MARI et al., 2001). A fonte primária utilizada na pesquisa é a já mencionada obra *De re rustica* de Varrão.

As fontes textuais, assim como outras fontes documentais, são produtos do seu tempo, e por isso estão permeadas pelas marcas das relações e tensões do período no qual foram produzidas. É dever do historiador compreender os agentes externos a fonte, analisando-as dentro de seu contexto de produção. Nesse sentido, cabe-nos aqui levantar algumas questões para melhor compreender o *De re rustica*, sendo elas: Quem é o autor? Em que contexto a obra foi produzida? Qual o seu objetivo?

Marcus Terentius Varro (116-27 a.C.) foi um importante erudito e suas obras tiveram grande contribuição para a literatura latina. Varrão nasceu na região de Reate em uma família proprietária de terras sabinas. Quando jovem se instruiu com um notável gramatico estóico, Élio Estilão, com quem adquiriu o gosto pelos estudos sobre a origem e a evolução das palavras. Anos mais tarde através de seus estudos em Atenas teve contato com outra linha teórica, a acadêmica, através da instrução do filósofo Antíoco de Ascalão. Ambas correntes teóricas exerceram significativa influencia na construção do pensamento varroniano. Durante sua vida, Varrão dividiu-se entre a erudição e as obrigações cívicas, chegando a ocupar diferentes cargos púbicos, de sua carreia política destaca-se a aliança que teve com Pompeu e sua atuação no plano militar.

Em 48 a.C o exército de Pompeu foi plenamente derrotado por Júlio César em Farsália, encerrando o conflito entre os triúnviros. O relato da batalha pode ser lido em *De bello civili* de Júlio César. Após o conflito, alguns dos aliados de Pompeu obtiveram clemência, dentre eles Varrão, que com a proteção de César recebeu a honrosa nomeação de diretor da biblioteca greco-latina de Roma e passou a se dedicar exclusivamente à erudição. Após a morte de Júlio César nos idos de março de 44 a.C, Varrão foi alvo de perseguição, livrando-se da morte graças a ajuda de Quinto Fúfio Caleno. O erudito morreu com aproximadamente noventa anos de idade, tendo dedicado os últimos anos de sua vida aos escritos, a exemplo da obra *De re rustica*.

Quanto aos seus trabalhos, o erudito se destaca tanto pela quantidade de obras escritas, quanto pela variedade dos temas abordados, estima-se que sua obra completa constava de setenta e quatro títulos, aproximadamente seiscentos livros, dos quais falou sobre "linguagem, agricultura, história, filosofia, geografia, direito, retórica, dialética, geometria, aritmética, teatro e muitos outros" (TREVIZAM, 2006, p. 83-88). Infelizmente grande parte da obra de Varrão se perdeu e apenas alguns fragmentos sobreviveram através dos escritos de outros intelectuais. Os trabalhos mais bem conservados foram o *De Lingua Latina* e o *De re rustica. O De Lingua Latina* em sua versão original era composto por vinte e cinco livros, esses livros estavam divididos em três sessões que buscavam tratar sobre morfologia, sintaxe e sobre a forma de nomeação dos objetos.

De re rustica é uma obra composta por três livros em que trata respectivamente sobre os temas da agricultura, da pecuária e da criação de animais na sede (*uillae*). De acordo com a introdução do primeiro livro, Varrão os escreveu quando tinha oitenta anos e buscava deixar um guia para sua esposa Fundânia, que tinha adquirido recentemente uma propriedade agrícola. Os livros foram escritos no gênero dialógico aristotélico e possuem uma escrita sofisticada, na qual Varrão frequentemente alterna entre elementos técnicos, dramáticos e satíricos. Apesar do seu enfoque nos temas rurais, os livros também possibilitam explorar aspectos filosóficos, políticos e teológicos.

Quanto ao contexto de produção, os livros foram escritos em um momento turbulento para a sociedade romana. O século I a.C é um período de significativas mudanças, tanto no campo intelectual, quanto no campo político. E se considerarmos que na Roma Antiga a religião estava intimamente ligada a todas as dimensões sociais, é possível inferir que a mesma também fazia parte desde fluxo de mudanças. De acordo com Mary Beard, os eventos de 146 a.C que levaram a destruição final de Cartago, podem ser compreendidos como o início do declínio político e moral de Roma, muitos foram os fatores que contribuíram para o então colapso da República e não cabe aqui desenvolver essas questões, no entanto, é interessante pontuarmos que este é um momento em que as convenções tradicionais sofreram rupturas que gradativamente enfraqueceram a política pacifista, abrindo espaço para disputas de poder e violência. Varrão viveu esse momento de guerras civis em que "cada vez mais as armas romanas se voltavam não apenas contra os inimigos externos, mas contra os próprios romanos" (BEARD, 2015, p. 157). Nesse sentido, ao analisarmos sua obra não podemos perder de vista que o intelectual viveu e produziu em meio a muitas transformações e que seus livros refletem a visão de um homem que viveu entre "duas eras".

Quanto ao cenário religioso, existem muitos debates acerca da teoria de declínio da religião romana na República Tardia. A que tem recebido mais atenção é a de que a religião passou a ser usada puramente para a obtenção de vantagens políticas, apesar de parecer

extrema, Beltrão argumenta que esta teoria não pode ser facilmente refutada e cita uma famosa passagem de Políbio sobre a Roma dos anos 140 a.C: “Políbio declara que os romanos eram superiores aos gregos precisamente porque os líderes romanos faziam aquilo que os gregos esqueceram: usar as superstições das massas para mantê-las submissas” (BELTRÃO, 2006, p. 145). Mas veja bem, com isso não queremos dizer que os latinos ao longo da República Tardia tinham total desrespeito pela religião, muito pelo contrário, tanto magistrados quanto civis demonstravam respeito pelas obrigações religiosas, o que nos configura um cenário complexo e cheio de contrastes.

O que podemos perceber é que diante de tantas transformações, não só Varrão, mas outros intelectuais de seu tempo são enfáticos quanto a necessidade de resgatar as tradições, reconciliando presente e passado. Nesse sentido, Varrão se posiciona como um defensor das tradições religiosas romanas, em *Antiquitates rerum divinarum* o erudito se esforça em salvaguardar os ritos e os costumes antigos. Nesta mesma obra Varrão apresenta três teologias, ou seja, três formas de raciocinar sobre os deuses, sendo elas: a mítica, que é usada pelos poetas; a natural, que é usada pelos filósofos; e a cívica que é usada pelo povo (BOGDAN, 2016, p. 4-10). Por sua vez, ao nos voltarmos para os livros do *De re rustica,* o que identificamos é a prevalência de duas visões, a mítica e a cívica. A partir de uma construção complexa, Varrão nos entrega um tratado que apresenta reflexões filosóficas, mas que também abre espaço para “a evocação de lendas e tradições ligadas aos deuses e a certos ritos comumente dedicados a eles em datas específicas do calendário sagrado latino” (TREVIZAM, 2009, p. 57).

DE RE RUSTICA: ANÁLISE DOS LIVROS I E II

Apesar dos três livros que compõem o *De re rustica* possuírem passagens que estão relacionadas ao tema da nossa pesquisa, este artigo se dedicará apenas aos livros I e II por serem as partes da obra que reúnem a maior quantidade de passagens acerca da questão cosmológica e religiosa, nos permitindo assim explorar como as atividades seculares estavam intimamente ligadas ao sagrado.

No prólogo do primeiro livro Varrão apresenta o *De re rustica* como um tratado para aqueles que desejam adquirir uma propriedade agrícola, como é o caso de sua esposa Fundânia, pessoa a quem dedica o primeiro livro. Logo após explicar os motivos pelos quais decidiu escrever a obra, Varrão invoca doze deuses:

> Já que, como dizem, os deuses auxiliam os que fazem, eu os invocarei primeiro e não, como Homero e Ênio, as Musas, mas os doze deuses de primeira grandeza; contudo, não os urbanos, cujas imagens douradas se erguem junto ao foro, seis divindades masculinas e seis femininas, mas aqueles doze deuses que são, sobretudo, guias dos agricultores. Primeiro os que abrangem todos os frutos da agricultura com o céu e a terra, Júpiter

> e *Tellus*; e assim já que são chamados de grandes pais, que júpiter seja chamado de "pai" e *Tellus* de "mãe terra". Em segundo lugar, o Sol e a Lua, cujas faces são observadas quando se planta ou armazena algo. Em terceiro, Ceres e Líber, já que seus frutos são extremamente necessários à sobrevivência, pois deles provêm o alimento e a bebida da propriedade. Em quarto, Robigo e Flora, por cujo benefício a ferrugem não estraga os grãos e as árvores, e elas não florescem fora de época. Assim foram estabelecidas as comemorações da *Robigalia* para Robigo e os Jogos Florais para Flora. Também reverencio Minerva e Vênus: a uma cabe a guarda olival; a outra, dos jardins; em seu nome, a *Vinalia* rústica foi estabelecida. Além disso, também suplico a Linfa e Bom Evento, já que, sem água, todo cultivo se desseca e perde e, sem sucesso e um bom resultado, há esperanças vãs, não o cultivo. Então, respeitosamente invocados esses deuses, apresentarei os diálogos sobre agricultura que tivemos há pouco, pelo que poderás observar o que é preciso que faças (*Varr. Rust.* 1.13)[2].

Como é possível observar, Varrão divide as divindades em pares e os apresenta como os guias dos agricultores. Júpiter e Tellus são os primeiros e podemos inferir que seja por conta da importância dessas divindades dentro da cultura romana, Júpiter é o deus de maior grandeza e a ele são atribuídas muitas características, como por exemplo, o curso do mundo e a luz do dia, a ele também são atribuídos fenômenos naturais como as tempestades e os raios. A Tellus é atribuído o papel de mãe-terra, esta divindade era vista pelos latinos como responsável por gerar e prover a vida.

Em seguida são invocados o Sol e a Lua, interessante pontuar que estas divindades não são antropomorfas e dessa maneira entrelaçam o sagrado e o natural. Sobre isso, é importante consideramos que o calendário latino é constituído por aspectos astrológicos e religiosos e “desde cedo buscou levar em conta fenômenos a envolverem os dois astros citados, a exemplo das fases mensais da lua e da própria completude anual da circunvolução da Terra em torno do sol” (TREVIZAM, 2009, p. 59).

Em terceiro lugar são invocados Ceres e Líber, e a eles são atribuídos os alimentos e as bebidas, ou seja, o pão e o vinho. Ceres, além de ser celebrada na *Cerialia*, também recebia sacrifícios junto a Tellus com a finalidade de que protegesse as sementes plantadas. Quanto à Líber, este era associado ao deus Dionisio ou Baco que de acordo com a mitologia

---

[2] Texto original: “*Et quoniam, ut aiunt, dei facientes adiuuant, prius inuocabo eos, nec, ut Homerus et Ennius, Musas, sed duodecim deos Consentis; neque tamen eos urbanos, quorum imagines as forum auratae stant, sex mares et feminae totidem, sed illos XII deos, qui maxime agricolarum duces sunt. Primum, qui omnis fructos agri culturae caelo et terra continent, Iouem et Tellurem; itaque, quod ii parentes magni dicuntur, Iuppiter pater appellatur, Tellus terra mater. Secundo Solem et Lunam, quorum tempora obseruantur, cum quaedam seruntur et conduntur. Tertio Cererem et Liberum, quod horum fructus maxime necessari ad uictum; ab his enim cibus et potio uenit e fundo. Quarto Robigum ac Floram, quibus propitiis neque robigo frumenta atque arbores corrumpit, neque non tempestiue florent. Itaque publice Robigo feriae Robigalia, Florae ludi Floralia instituti. Item adueneror Mineruam et Venerem, quarum unius procuratio olivieti, alterius hortorum; quo nomine rustica Vinalia instituta. Nec non etiam precor Lympham ac Bonum Euentum, quoniam sine aqua omnis arida ac misera agri cultura, sine successu ac bono euentu frustratio est, non cultura. Iis igitur deis ad uenerationem aduocatis ego referam sermones eos quos de agri cultura habuimus nuper, ex quibus quid te facere oporteat animaduertere poteris*”.

grega é a divindade descobridora da videira e do vinho, além disso, por vezes Líber foi vinculado à cultos não convencionais de fertilidade agrária.

A seguir temos Robigo e Flora, entre os latinos Robigo era tido como uma divindade que fazia adoecer as searas, enquanto Flora era a divindade das flores e fazia florescer os campos e tudo nele plantado, vale destacar ainda que em algumas regiões esta deusa também estava ligada a ideia de prazer. Os festivais mencionados por Varrão, a *Robigalia* e os Jogos Florais, aconteciam respectivamente em vinte e cinco de abril e três de maio.

O quinto par é composto por Minerva e Vênus, em que a divindade Minerva é a deusa latina equivalente à Atena grega, assim, para compreender melhor o papel de guarda olival atribuído a ela no texto precisaremos retomar a lenda grega sobre a fundação da pólis de Atenas. Na expectativa de dar seus nomes à cidade, Atena e Neturno são desafiados a produzirem a coisa mais útil à cidade, Neturno fez nascer um cavalo, enquanto Atena fez crescer uma oliveira na Acrópole, saindo a deusa vitoriosa a oliveira passa a ser um dos símbolos vinculados a divindade; Minerva por sua vez, por ser a correspondente da deusa grega, assume o papel de guarda do olival. Vênus é a deusa que comumente vemos associada ao amor, no entanto, infere-se que no princípio a deusa estava vinculada aos cuidados com os jardins e é recorrendo a essa forma primitiva da divindade que Varrão á invoca.

Por fim, são invocados Linfa e Bom Evento, deuses considerados menores, mas que ainda sim são tidos por Varrão como importantes para a vida agrícola uma vez que os agricultores carecem de boa água doce para os campos e de boa sorte para as colheitas. A Linfa era para os latinos uma força da natureza divinizada, enquanto Bom Evento era a divindade que trazia bom agouro.

Identificados os deuses, cabe-nos agora refletir sobre os aspectos que estão além da mensagem. Neste sentido, podemos identificar a prevalência da teologia cívica, pois há uma instrumentalização do sagrado para suprir necessidades comuns do cotidiano rural. Importante pontuar que Varrão faz questão de ressaltar que não invoca os deuses urbanos com suas estátuas, mas os deuses rurais, e ao fazer isso o erudito está recorrendo a uma forma mais “primitiva” e tradicional da religião. Para Varrão, a religião é uma criação histórica, na qual os primeiros povos foram guiados por reis-filósofos que perceberam verdades fundamentais sobre o mundo e as transmitiram a partir de uma linguagem simbólica, nesse sentido, a religião romana teria passado por um estágio anicônico, ou seja, sem representações. Mas veja bem, ainda que o autor identifique a religião como uma criação histórica, ele não condena ou rejeita nenhuma imagem ou ritual, pois compreende que fazem parte de uma verdade sobre o cosmos, pois foram criadas a partir de princípios filosóficos encontrados desde a antiga Grécia (NUFFELEN, 2010, p. 163-186).

Todo o diálogo do Livro I se desenvolve em um contexto sacralizado, no qual Varrão encontra com as personagens durante um festival no templo de Tellus:

> Eu viera ao templo de *Tellus* durante a comemoração das *Sementiuae* convidado pelo *aeditumus*, como aprendemos a dizer com nossos ancestrais, ou pelo *aeditumus*, como nos corrigem os puristas de hoje em dia *(Varr. Rust.* 1.60)[3].

O festival referido consiste em oferendas rituais de grãos à deusa Tellus e de vísceras de porca à deusa Ceres, além disso, o festival marca o período de "repouso dos camponeses e bois de arado nas terras (coroados esses últimos de guirlandas de flores!)" (TREVIZAM, 2009, p. 61). Ao analisarmos o trecho citado percebemos que mais uma vez o erudito recorre a uma visão cívica do sagrado, além disso, apresenta uma crítica a mudança na pronúncia da palavra "aeditumus" o que podemos compreender como uma crítica as transformações que estão ocorrendo em seu tempo e valorização do passado, da tradição.

Uma passagem em específico nos chama bastante a atenção, primeiro, por nos permitir vislumbrar como fatores cosmológicos estavam intimamente ligados às atividades agrícolas e cotidianas. Segundo, por trazer um conhecimento antigo que até hoje permeia nossa sociedade, pois ainda é muito comum, principalmente entre os mais velhos, que os cabelos só sejam cortados em determinados períodos do mês por acreditarem que a lua influencia no crescimento capilar.

> Certas atividades devem ser realizadas nos campos de preferência na lua crescente, e não na minguante; contudo, o contrário se dá com a retirada de certos itens, como os cereais e a madeira. "Quanto a mim", disse Agrássio, "observo este ponto não só em relação às ovelhas que se devem tosar, mas, tendo aprendido com meu pai, em relação a meu cabelo, para não ficar calvo cortando-o na lua crescente". Ágrio disse: "Como as fases da lua se dividem em quatro? E como essa divisão tem influência sobre os campos?", "Nunca ouviste no campo", disse Tremélio, "'oito dias antes da lua Jana e crescente' e, por outro lado, 'minguante' e o que se deve fazer na lua crescente, embora certas atividades sejam mais bem realizadas oito dias depois da lua Jana do que antes? E que, se conviesse que algo fosse feito na lua minguante, tanto melhor quanto menos brilho este astro tivesse? Falei a respeito da divisão quadripartida na agricultura" (*Varr. Rust.* 1.910)[4].

O segundo livro, assim como o primeiro, está repleto de referências aos deuses, no entanto, o Livro II apresenta maior quantidade de passagens ligadas à religiosidade

---

[3] Texto original: *"Sementiuis feriis in aedem Telluris ueneram rogatus ab aeditumo, ut dicere didicimus a patribus nostris, ut corrigimur a recentibus urbanis, ab aedituo*".

[4] Texto original: *"Quaedam facienda in agris potius crescente luna quam senescente, quaedam contra quae metas, ut frumenta et caeduas siluas. Ego istaec, inquit Agrasius, non solum in ouibus tondendis, sed in meo capillo a patre acceptum seruo, ni crescente luna tondens calous fiam. Agrius, Quem ad modum, inquit, luna quadripertita? Et quid ea diuisio ad agros pollet? Tremelius, Numquam rure audisti, inquit, octauo Ianam lunam et crescentem et contra senescentem, et quae crescente luna fieri oporteret, tamen quaedam melius fieri post octauo Ianam lunam quam ante? Et siquae senescente fieri conueniret, melius, quanto minus haberet ignis id astrum? Dixi de quadripertita forma in cultura agri*".

institucionalizada, ou seja, aos cultos romanos. Este fato se dá em grande parte porque os animais, que são o tema central do segundo livro, são os principais elementos utilizados nos rituais religiosos. Enquanto o primeiro livro é ambientado em um festival religioso no templo de Tellus, nos dando um vestígio da vida religiosa pública, o segundo livro nos apresenta a esfera privada da vida romana ao introduzir o sacrifício aos lares, como podemos ver no trecho em que o senador Quinto Lucieno vai de encontro às personagens para participar da conversa sobre a pecuária, mas antes informa a necessidade de cumprir seus deveres com os lares:

> Eu já vou vê-los, patifes, e para cá vou trazer minha pele e chicote. Mas tu, Múrrio, vem assistir-me enquanto pago os Lares, para poderes testemunharem se depois reclamarem de mim (*Varr. Rust.* 2.525)[5].

Uma segunda passagem também menciona os lares, nela Varrão e seus companheiros são convidados por um liberto para participarem pessoalmente do sacrifício:

> Falando nós dessas coisas, vem o liberto da parte de Menates dizendo que os bolos sagrados tinham sido oferecidos e o sacrifício preparado. Se desejássemos, que fôssemos para lá e nós mesmos sacrificássemos em nosso favor (*Varr. Rust.* 2.740)[6].

Vale ressaltar que os deuses lares são muito importantes para a religião romana e são mencionados em muitas obras literárias, teológicas e teatrais. Esses deuses eram cultuados pelos romanas em suas casas, ou seja, em seus lares e eram compreendidos como espíritos divinizados de seus ancestrais. O *pater* família era o responsável por cultua-los diante do *lararium* (altar doméstico) com incensos, grãos de sal e vinhos. O culto aos lares garantia proteção para a casa e para as terras da família. De acordo com Trevizam, também era realizada uma festa aos lares, esta era

> uma festa de origens rústicas, por sinal, comemorava esses entes espirituais entre os latinos: referimo-nos às Compitaliae, passadas em algum dia móvel do início do mês de janeiro. Nesse tempo, de início, o compitum, ponto sagrado de convergência dos limites entre quatro propriedades rurais, era palco de oferendas, enquanto os senhores das terras, tendo pendurado em casa um boneco de lã para cada homem livre e uma bola dessa mesma matéria para cada escravo, descansavam, simbolicamente suspendendo o arado no altar. Por essa devoção acreditavam, nos campos e, depois, nas cidades, garantir o resguardo contra os males para os moradores das casas (até os escravos da família) e as terras adjacentes a elas (TREVIZAM, 2009, p. 66-67).

---

[5] Texto original: *"Videbo iam uos, inquit, balatrones, et hoc adferam meum corium et flagra. Tu uero, Murri, ueni mi aduocatus, dum asses soluo Laribus, si postea a me repetant, ut testimonium perhibere possis*".

[6] Texto original: *"Cum haec loqueremur, uernit a Menate libertus, qui dicat liba absoluta esse et rem diuinam paratam; si uellent, uenirent illuc et ipsi pro se sacrificarentur*".

Como já mencionado, o segundo livro está repleto de orientações quanto a correta execução das imolações. Esse cuidado com a criação dos animais sacrificiais é um reflexo da importância que os latinos davam aos seus rituais e as ações religiosas. Eram os rituais que garantiam uma boa relação entre os homens e os deuses, de acordo com Beltrão, "garantir os ritos representava a certeza da manutenção da sociedade como a queriam: ordenada e segura" (2003, p. 146). Vejamos algumas dessas passagens:

> Tendo os porcos sido afastados dos úberes, são chamados de *delici* por alguns e não mais leitões. Dez dias depois do parto são considerados puros, e por isso são chamados *sacres* pelos antigos, pois então se dizem pela primeira vez próprios para os sacrifícios (*Varr. Rust.* 2.481)[7].

No fragmento podemos observar as orientações quanto ao momento em que os porcos estão prontos para os sacríficos. Também encontramos passagens que se referem à raça do animal escolhido, como é o caso dos bois:

> Alguns sacrificam aqueles da Itália que dizem sobressair-se pelo tamanho e conservam-nos para os sacrifícios dos deuses. Sem dúvida, pela distinção do tamanho e da cor, esses devem ser preferidos para os sacrifícios (*Varr. Rust.* 2.572)[8].

Para não nos tornamos exaustivos, fecharemos esse tópico com um último exemplo em que mostra a relação entre um animal sacrificial e o calendário latino:

> A vaca estéril é chamada *taura*; a prenhe, horda. Um dia do calendário é chamado *hordicidia*, porque então se imolam vacas *hordae* (*Varr. Rust.* 2.551)[9].

Um dos, se não o principal, argumento construído ao longo do segundo livro é de que a pecuária é uma atividade honrosa e que o trato animal dignifica o homem, para legitimar esse argumento, Varrão percorre os céus e o passado de Roma, entrelaçando cosmologia e histórias míticas.

> se entre os antigos o gado não fosse de grande dignidade, ao descrever o céu os astrônomos não teriam chamado suas constelações com nomes que não só não hesitaram em pôr, mas muitos ainda iniciam a contagem dos doze signos por Áries e Touro, preferindo-os a Apolo e a Hércules. Com efeito, esses deuses se seguem àqueles, mas foram chamados Gêmeos. E não julgaram bastante que um sexto das doze constelações tivesse nomes de animais sem juntarem o Capricórnio, para que um quarto os tivesse.

[7] Texto original: *"Cum porci depulsi sunt a mamma, a quibusdam delici appellantur neque iam lactantes dicuntur, qui a partu decimo die habentur puri, et ab eo appellantur ab antiquis sacres quod tum ad sacrificium idonei dicuntur primum*".

[8] Texto original: *"Tametsi quidam de Italics, quos propter amplitudinem praestare dicunt, uictimas faciunt atque ad deorum seruant supplicia, qui sine dubio as res diuinas propter dignitatem amplitudinis et coloris praeponendi*".

[9] Texto original: *"Quae sterilis est uacca, taura appellata; quae praegnas, horda. Ab eo in fastis dies hordicidia nominatur, quod tum hordae boues immolantur*".

> Além disso, dentre os dos animais domésticos, juntaram a Cabra, os Bodes e os Cães (*Varr. Rust.* 2.85)[10].

Em seguida Varrão nos apresenta fragmentos das lendas míticas de Hércules, Ceres, Júpiter, Neturno e Melanipa com a finalidade de enobrecer a vida pastoril, nesse sentido, pode-se perceber que como estratégia retórica o erudito recorre à tradição, instrumentalizando o sagrado para a legitimação do seu discurso.

> Outros escreveram que foi por ter Hércules expulsado da Sicília para cá um touro de boa raça, que se chamava Ítalo. Ele é companheiro do homem nos trabalhos rústicos e o instrumento de Ceres. [...] Além disso, sei que Júpter preferiu transformar-se em boi quando transportou por mar a partir da Fenícia, por amor, Europa; que foi esse animal o salvador dos filhos de Neturno e Melanipa, para que um rebanho de bois não pisoteasse os meninos no estábulo (*Varr. Rust.* 2.535)[11].

Seguindo a mesma linha argumentativa, Varrão novamente recorre à tradição para reforçar a nobreza da atividade pastoril, desta o intelectual buscou no passado longínquo da cidade os personagens mais conhecidos de Roma: Fáustulo, Rômulo e Remo. Os irmãos Romulo e Remo são filhos de Marte com a Vestal Reia Silvia. Ainda quando bebês, foram lançados no rio Tibre pelo rei Amúlio de Alba-Longa, tio de Reia Silvia, e que almejava eliminar futuras pretensões ao trono. Por intervenção divina as crianças não se afogaram e chegaram à margem, local em que uma loba os amamentou até que Fáustulo, um humilde mas honrado pastor os achou e os criou como filhos junto a esposa. Quando jovens Rômulo e Remo também exerceram a atividade pastoril até o momento da fundação de Roma. O mito de fundação foi utilizado por Varrão para defender a ideia de que o povo romano se originou de pastores.

> Quem não diz que o povo romano realmente não se originou de pastores? Quem não sabe que Fáustulo foi o pastor e provedor que educou Rômulo e Remo? Também não demonstrará que eles mesmos foram pastores o fato de que fundaram a Cidade de preferência nas Parílias?[...] quando a Cidade foi fundada, estabeleceu-se onde ficavam os muros e portões com um touro e uma vaca; quando o povo romano é purificado com as *suouetarilae*, eram em torno porcos, carneiros e um touro (*Varr. Rust.* 2.97)[12].

---

[10] Texto original: *"quod si apud antiquos non magnae dignitatis pecus esset, in caelo describendo astrologi non appellassent eorum uocabulis signa, quae non modo non dubitarunt ponere, sed etiam ab iis principibus duodecim signa multi numerant, ab ariete et tauro, cum ea praeponerent Apollini et Herculi. Ii enim dei ea secuntur, sed appellantur Gemini. Nec satis putarunt de duodecim signis sextam partem obtinere pecudum nomina, nisi adiecissent, ut quartam tenerent, capricornum. Praeterea a pecuariis addiderunt capram, haedos, canes*".

[11] Texto original: "*Alii scripserunt, quod ex Sicilia Hercules persecutus sit eo nobilem taurum, qui diceretur italus. Hic socius hominum in rustico opere et Cereris minister. [...] Praeterea scio hunc esse, in quem potissimum Iuppiter se conuertit, cum exportauit per mare e Phoenice amans Europam; hunc esse, qui filios Neptuni a Menalippa seruarit, ne in stabulo infantes grex boum obtereret"*.

[12] Texto original: *"Romanorum uero populum a pastoribus esse ortum quis non dicit? Quis Faustulum nescit pastorem fuisse nutricium, qui Romulum et Remum educauit? Non ipsos quoque fuisse*

Além da menção a Rômulo e Remo, Varrão reforça a importância da atividade pastoril para as origens dos romanos ao mencionar as *Parílias,* uma tradicional festa latina em que ofertavam a deusa Pales as “cinzas de um feto de vaca retirado do ventre de sua mãe sacrificada, de sangue de cavalo e de hastes de favas, pois se tratava de uma entidade protetora de rebanhos, que se alimentam com palha” (TREVIZAM, 2009, p. 67). É importante pontuar que este festival era comemorado no mesmo dia da fundação de Roma, e especula-se que isso se deve justamente por conta da ligação dos irmãos Rômulo e Remo com a atividade pastoril.

Não obstante, ainda que Varrão incorpore em sua obra lendas míticas, ele não despreza a filosofia, inclusive por vezes Varrão e seus companheiros riem e fazem piada de saberes populares que classificam como crendices e as rejeitam. Com isso, o autor cria uma divisão: de um lado estão os tratados agrícolas antigos e os ingênuos que possuem uma visão ilógica, e do outro lado o tratado escrito por ele, que leva em consideração a racionalização, levando a valorização de sua própria obra.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Varrão, assim como outros intelectuais e governantes, via a religião como uma ferramenta de controle e implementação da ordem, e diante de todas as transformações ocorridas ao longo da República Tardia, o erudito assumiu uma posição conservadora visando a preservação das tradições religiosas. Além disso, é importante pontuarmos que a racionalização da religião levou a produção de obras teológicas que hoje são fontes cruciais para a compreensão de todo um debate que se desenvolvia entre os intelectuais da época. A partir de obras como *Antiquitates rerum divinarum* de Varrão e *De natura deorum* de Cícero podemos vislumbrar a concepção dessa intelectualidade latina sobre o universo e o sagrado. Ainda que *De re rustica* não se configure como um trabalho dedicado às coisas divinas, sua narrativa é repleta de alegorias. As visões teológicas presentes nos livros correspondem a mítica e a cívica que juntas construíram uma narrativa que tanto instrumentalizava o sagrado a fim de corresponder as necessidades individuais, quanto lançava mão de histórias míticas que legitimavam a argumentação através da tradição. (TREVIZAM, 2009, p. 56).

A partir dos resultados parciais desta pesquisa é possível pontuarmos que os livros do título *De re rustica* são complexos textos que tratam não só de sua temática principal, a vida no campo, mas apresentam uma série de informações sobre a visão política e religiosa de um dos maiores escritores da literatura latina. Dessa forma, buscou-se aqui apresentar

pastores obtinebit, quod Parilibus potissimum condidere urbem? [...] et quod, populus Romanus cum lustratur suouitaurilibus, circumaguntur uerres aries taurus”.

como a religião e a cosmologia estavam intrinsecamente ligadas a todas as esferas da vida, inclusive estavam presente nas menores tarefas cotidianas, como plantar, colher e tratar dos animais.

Varrão e outros intelectuais de seu tempo, como Cícero, contribuíram significativamente para a construção de uma teologia romana, no entanto, por conta da fragmentação de suas obras Varrão não ocupou o devido espaço nos debates acadêmicos, cenário este que vem mudando nos últimos anos. Apesar do erudito ter se tornado material de estudo de trabalhos recentes, ainda carece de pesquisas que explorem outras perspectivas de suas obras, como é o caso de *De re rustica*, em que muitos trabalhos tratam do teor político e econômico da obra e pouquíssimos lançam luz aos aspectos teológicos e cosmológicos presentes nos textos.

FONTE

VARRÃO. **Das coisas do campo**. Trad. Matheus Trevizam. Campinas, EdUnicamp, 2012.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 2006.

BEARD, Mary. **SPQR: Uma história da Roma Antiga**. Trad. Luis Reyes Gil. São Paulo: Planeta, 2017.

BEARD M.; NORTH, J.; PRICE, S. **Religions of Rome: Volume 1**, A History. Cambridge University Press, 1998.

BELTRÃO, C. A religião na urbs. In.: SILVA, Gilvan da Silva; MENDES, Norma Musco (orgs.). **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, p.137-159, 2006.

BELTRÃO, C. De haruspicum responso: religião e política em Cícero. **Mirabilia** n. 3, p. 20-42, 2003.

BOGDAN, G. Forjar la identidad romana: algunas observaciones sobre la sistematización religiosa en Antiquitates Rerum Divinarum de M. T. Varrón, **Praesentia** 17, 2016, 1-15.

BOGDAN, G. La discusión sobre la forma de los dioses a fines de la república. antropomorfismo, representación e imágenes de culto en *Antiqvitates rervm divinarvm* de Varrón y en *De natvra deorvm* II de Cicerón. In: BELTRÃO, C.; SANTANGELO, F. (coord.). **Estátuas na Religião Romana**. Coimbra: Imprensa Universidade de Coimbra, 2020, 47-63.

JUNIOR, E. B. OLIVEIRA, G. S.; SANTOS, A. C. O; L.SCHNEKENBERG, G. F. Análise documental como percurso metodológico. **Cadernos da Fucamp**, v.20, n.44, 2021, p.36-51.

KRONENBERG, L. **Allegories of Farming from Greece and Rome**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MARI, H.; MACHADO, I. L.; MELLO, R. (org.). ***Análise do discurso*: fundamentos e práticas.** Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso, UFMG, 2001.

REBOUL, O. **Introdução à Retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RÜPKE, J. Varro's Antiquitates and History of Religion in the Late Roman Republic, **History of Religions**, 53.3, 2014, 246-268.

TREVIZAM, M. **Linguagem e interpretação na literatura agrária latina.** -- Campinas, SP : [526], 2006.

TREVIZAM, M. Religião romana nos livros iniciais do De re rustica varroniano. **Nuntius Antiquus** Belo Horizonte, nº 4, dezembro de 2009, 55-70.

TREVIZAM, M. Linguagem e gênero na literatura agrária latina: Catão, Varrão e Virgílio. **Classica (Brasil)** 20.1, 7-18, 2007.

VAN NUFFELEN, P. Varro's Divine Antiquities: Roman Religion as an Image of Truth, **Classical Philology**, 2, 2010, 162-188.

VOLK, K. Versions of Varro, **Cambridge University Press**, 2020, pp. 221–232.

"ENTRE ELES É PROFANO O QUE PARA NÓS É SAGRADO E, VICE-VERSA": UM OLHAR DE TÁCITO SOBRE JUDEUS E ROMANOS NO PRIMEIRO SÉCULO

"*PROFANA ILLIC OMNIA QUAE APUD NOS SACRA, RURSUM CONCESSA APUD ILLOS QUAE NOBIS INCESTA*": TACITUS' VIEW ON JEWS AND ROMANS IN THE 1ST CENTURY AD

Ana Beatriz Siqueira Bittencourt[1]

RESUMO

Este artigo busca investigar o olhar dualista proposto por Tácito acerca das visões sobre sagrado e profano no contraste das experiências religiosas romanas e judaicas do primeiro século. Marcando o teor de sua narrativa sobre a Primeira Guerra Romano-Judaica, Tácito no livro V das *Histórias* considera que o que para o romano seria sagrado era profano para o judeu e o que era profano para o romano se apresentava como sagrado para o judeu. A partir disto, e em junção às demais percepções sobre a obra, se analisa o entendimento do sentido adotado pelo autor na construção de seu argumento, que está relacionado às suas próprias concepções sobre o conflito.

Palavras-chave: Primeira Guerra Romano-Judaica; Tácito; Histórias; Sagrado; Profano.

ABSTRACT

This article seeks to investigate the dualistic look proposed by Tacitus regarding the sacred and profane views in the contrast of Roman and Jewish religious experiences in the first century. Marking the content of his narrative over the First Roman-Jewish War, Tacitus, in book V of the *Histories* considers that what was sacred to the Roman was profane to the Jew and what was profane to the Roman was presented as sacred to the Jew. From that point, and in conjunction with the other perceptions about the work, the understanding of the meaning adopted by the author in the construction of his argument is analyzed, which is related to his own conceptions about the conflict.

Keywords: First Roman-Jewish War; Tacitus; Histories; Sacred; Profane.

INTRODUÇÃO

No estudo da antiguidade é necessário o entendimento da simbiótica relação entre religião e fazer político, sendo estas categorias indissociáveis, quer sejam analisadas no

[1] Doutoranda em História Comparada pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC-UFRJ). Mestre em História Social com ênfase em História Antiga pelo PPGH-UFF. Graduada em História pela UFF. Coordenadora do canal Cool História no youtube, voltado à divulgação científica das áreas de Pré-história e História Antiga. Email: bia.sbittencourt@gmail.com

estudo da sociedade romana, ou mesmo da sociedade judaica. Em vista disto, nossos esforços se concentram de maneira mais objetiva na investigação do que para Tácito significava a apresentação dos conceitos de sagrado e profano, que por certo estão ligados à sua própria percepção sobre a Religião Romana e a Religião Judaica do período, e ao contexto de guerra vivido. Em uma espécie de contraponto, afirma que:

> Entre eles é profano o que para nós é sagrado e, vice-versa, a eles é permitido o que pra nós é nefasto (Tac. *Hist*. 5. 4).[2]
>
> *Profana illic omnia quae apud nos sacra, rursum concessa apud illos quae nobis incesta* (Tac. *Hist*. 5. 4).

O que entendemos por sagrado e profano? Será que o contexto de escrita e os objetivos podem nos ajudar a interpretar esta passagem? Bem, vejamos que esta frase destacada e utilizada aqui como base de investigação está presente na seção da obra *Histórias* que se dedica a narrar os episódios ocorridos durante a Primeira Guerra Romano-Judaica (66 – 73 d.C.) na província da Judeia, em especial na cidade de Jerusalém (Tac. *Hist*. 5. 2). A frase faz parte ainda de uma série de exposições e afirmativas, por vezes equivocadas e/ou distorcidas, sobre o povo judeu e as práticas religiosas do judaísmo. Assim, em diversos momentos é possível encontrar a definição dos judeus como sendo fanáticos, supersticiosos, dados à luxúria, um povo de costumes sórdidos e perversos que praticava cerimônias sinistras (BITTENCOURT, 2019). Tácito marca então sua narrativa a partir de uma definição étnico-identitária dos judeus.

Neste sentido, o olhar do autor sobre a identidade judaica, e um possível delimitar de fronteiras étnicas, assumem em si um olhar sobre o outro em oposição e distanciamento às características e práticas romanas valorizadas. Os conceitos presentes no conjunto do *mos maiorum* se apresentam como os costumes ancestrais, os valores do homem que na construção da ética são buscados como as verdadeiras virtudes romanas.

Ainda sim, nossos esforços aqui se baseiam na percepção metodológica de que identidade e etnicidade, enquanto conceitos, se constituem em caráter mutável e relacional no decorrer dos processos de interações sociais e culturais (JONES, 1997). Não obstante, as fronteiras étnicas são forjadas e se apresentam de forma fluida em relações que abarcam tanto as roturas como os pontos de contato. “Dito de outro modo, as distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais mas, ao contrário, são frequentemente a própria base sobre a qual sistemas sociais abrangentes são construídos” (BARTH, 2011, p. 26).

---

[2] As traduções para o português indicadas neste artigo são nossas, feitas a partir das edições bilíngues das fontes utilizadas – latim/espanhol e grego/inglês.

Outra característica importante do discurso de Tácito é o seu foco no governo romano. Seu objeto parece explícito, então, nas narrativas sobre Roma, seu poder e fazer político-militar, enquanto confere pouca relevância às províncias e às especificidades identitárias e religiosas dos povos dominados (SYME, 1967; COSTA JUNIOR, 2011; MARQUES, 2012). “Portanto a visão taciteana apresentar-se-ia mais urbana, centrada em Roma, do que propriamente imperial” (JOLY, 2010, p. 71). Dessa forma, ao analisar a porção da narrativa sobre a Primeira Guerra Romano-Judaica, concordamos que Tácito esteve mais empenhado em descrever as minúcias dos êxitos militares e o poder político romano na região da Judeia do que propriamente na apresentação da cultura e religiosidade judaicas (BITTENCOURT, 2022, p. 21).

Faz-se necessário ainda compreender a estrutura narrativa das *Histórias*, tarefa que envolve uma contextualização e observação das particularidades do seu contexto de produção. Escrita aproximadamente entre 104 e 109 d.C., abarca os acontecimentos ocorridos entre o período de 69 e 96 d.C., ou seja, passando pelo fatídico ano dos quatro imperadores sob o governo de Galba, Oto, Vitélio e Vespasiano[3], até o que seria o fim do principado de Domiciano, e consequentemente do domínio da dinastia flaviana[4]. Dos 12 ou 14 livros que compunham a obra completa nos estão disponíveis hoje apenas uma fração, assim conhecemos os quatro primeiros livros e parte do quinto (livro onde se encontra o relato sobre a revolta dos judeus).

O período descrito aparece imerso no desdobrar da guerra civil, nas muitas experiências enfrentadas e na extrema fragilidade do Império Romano e seus rumos. Expressando sua visão de decadência do Império, em um pessimismo muito próprio e notável em sua produção escrita, é conduzido por um celebrar das glórias do passado e pelo dilema da manutenção da *virtus* frente ao governo dos tiranos despóticos que são a clara expressão da decadência de seu próprio tempo.

> As Histórias formam, através da disposição geral de sua estrutura narrativa e da caracterização dos imperadores, um movimento bastante denso, visível e crescente de declínio, de decadência física e moral do Império, até a renovação trazida por Vespasiano, pelo menos no que podemos afirmar até o início do livro V (MARQUES, 2009, p. 85).

Ainda sim, cabe destacar que mesmo apontando a renovação política em Vespasiano (Tac. *Hist*. 1. 50), e reconhecendo seu prestígio na carreira senatorial como

---

[3] Em meio à instabilidade provocada pelo contexto das guerras civis no Império Romano, o conturbado período de sucessão imperial entre 68-69 se faz emblemático e é conhecido como o ano dos quatro imperadores, onde em pouquíssimo tempo vê-se a ascensão e finalização dos governos de Galba, Oto e Vitélio, e pôr fim a ascensão de Vespasiano como imperador.
[4] Os *Flávios*, foram a dinastia romana composta por Vespasiano e seus dois filhos, Tito e Domiciano, que estiveram no poder entre 69 e 96 d.C.

devedor dos Flávios, aponta que, ao mesmo tempo em que assume sua lealdade, mantém o compromisso com a verdade, devendo assim "falar sem amor nem ódio" (Tac. *Hist*. 1. 1). O que nos leva a refletir sobre o fato de que só começa a escrever e publicar suas obras após a morte de Domiciano, o qual descreve de maneira hostil, declarando em alguns momentos que a liberdade de pensar e agir vista sob Nerva e Trajano era oposta ao período anterior (Tac. *Hist*. 1. 1; Tac. *Agr*. 3. 1). Assim, a retomada vista a partir do livro IV "não necessariamente vem apenas com Vespasiano, mas, na verdade, é causada pelo fim da guerra. O processo é lento, tanto porque ocorre concomitantemente às duas grandes revoltas que Tácito passa a narrar, de Civilis e dos judeus" (MARQUES, 2009, p. 81).

ENTENDENDO AS RELIGIÕES E SEUS ASPECTOS SAGRADOS

Os estudos atuais sobre a religião tradicional da cidade de Roma[5] têm progressivamente conseguido superar os antigos preconceitos teóricos e as generalizações que utilizavam terminologia pejorativa na análise das religiões da antiguidade, impostas em grande parte pelas ditas "premissas cristianizantes"[6]. O modelo binomial visto na dicotomia entre *cristianismo x paganismo* tem como efeito a criação de uma ilusão de um sistema religioso unificado que não contempla as múltiplas experiências religiosas das cidades imperiais romanas (BELTRÃO, 2013). Desta forma, é necessário entender a religião romana a partir da análise das instituições, rituais e dos discursos religiosos da *urbs*. Considerando a religião como elemento central dos sistemas cultural e institucional romanos, "buscamos entrever algo da atmosfera discursiva religiosa no centro do imenso corpus que foi o Império Romano e de seu papel como um dos principais fundamentos da sua coesão" (BELTRÃO, 2013, p. 187).

No mundo romano não há diferença entre as ações governamentais e o que entendemos como de cunho religioso. Os festivais, por exemplo, assumem caráter religioso e secular tanto quanto as eleições, os censos e os demais feitos que são em nosso olhar contemporâneo considerados como políticos. Desta maneira, a religião se tornava real à medida que os ritos e rituais eram vivenciados e reconhecidos no interior de suas conjunturas. Presente ao longo da vida de cada cidadão através das histórias contadas, das imagens observadas, dos estudos, e das constantes reinterpretações da tradição que eram cuidadosamente assumidas no decorrer dos tempos, o culto público em Roma representava a estrita aliança entre os seus participantes.

---

[5] Importantes referências para os estudos de religião romana são os clássicos recomendados: *cf.* BEARD, NORTH e PRICE, 1998; RÜPKE, 2007.

[6] O conceito de "premissas cristianizantes" é idealizado em meados da década de 1980 por Mary Beard e Michael Crawford, em seus estudos sobre as religiões do Império Romano (BEARD e CRAWFORD, 1985).

A distinção entre os mundos civil e militar também fazia pouco sentido. Não sem razão, os relatos lendários sobre as origens de Roma não dissociam os enfrentamentos e vitórias sobre os povos conquistados do impulso divino que justificava os combates. Na *Eneida*, por exemplo, Roma é representada como a nação justa por excelência, aquela que medirá o conflito entre os povos e irá reger o mundo conhecido segundo as leis. Essa missão "civilizatória" ganha tons mais laudatórios ao ser proferida pelo próprio deus Júpiter, quando enviando Mercúrio a Eneias, busca lembrá-lo da missão de encontrar o Lácio e fundar nova cidade que, em substituição à cidade de Troia, governaria sobre as demais cidades (Virg. *Aen*. 4). Por essa razão Giardina (1992, p. 17) afirma que "a história romana está cheia dessa mistura de domínio violento e ductilidade, de sentido profundo e inflexível de *imperium* e de talento para descobrir soluções maleáveis" (GIARDINA, 1992, p. 17)[7]. Corroborando esta relação, é possível identificar no discurso proferido por Tito ao seu exército, apresentado na narrativa de Flávio Josefo[8], a percepção desta visão para o romano, bem como a exposição da diferença entre o entendimento militar romano e judaico que é evocado para a exaltação do que seriam os propósitos romanos ligados à guerra:

> Romanos - é correto no início do meu discurso lembrá-los do nome de sua raça, para que vocês possam ter em mente quem vocês são e contra quem temos que lutar. [...] Novamente, vocês lutarão por uma causa mais elevada do que os judeus; pois, embora enfrentem a guerra pela liberdade e por sua pátria, que motivo maior poderia haver para nós do que a glória e a convicção de que, depois de termos dominado o mundo, não devemos deixar que os judeus sejam considerados equiparáveis a nós mesmos? (Joseph. *BJ*. *3.* 472, 480)[9].

Em *O guerreiro, o soldado e o legionário*, Brizzi (2003, p. 31) apresenta os valores do homem atrelados a uma ética da guerra, considerando que "o romano das origens parece ter construído ao redor da *fides* toda sua concepção de relacionamento entre os povos; e também a guerra, que representa uma fase desse relacionamento". Por conseguinte, entender a *fides* é fundamental para analisar o pensamento romano: "a *fides* do exército romano está relacionada com a virtude e o favor divino que marcam sempre a grandeza de Roma quando há também o empenho coletivo para o bem de todos" (MARQUES, 2013, p.

---

[7] Era importante estar à altura da missão, ser digno do *imperium,* ou seja, possuir a estatura e as virtudes necessárias. Assim, a noção de *pater patriae*, um pai para a pátria, é desenvolvida ao longo do Império, quando se entende que, assim como um pai, precisa saber quando é necessário agir com benevolência e quando é preciso ser rigoroso.

[8] Vale pontuar que para além da narrativa de Tácito sobre o conflito, existe a extensa e consagrada obra *Guerra dos Judeus*, escrita por Flávio Josefo, um judeu helenizado, que tendo anteriormente participado da resistência judaica é levado como escravo à Roma e depois acaba sendo apadrinhado pela dinastia flaviana.

[9] Texto original: "ἄνδρες, ἔφη, Ῥωμαῖοι, καλὸν γὰρ ἐν ἀρχῇ τῶν λόγων ὑπομνῆσαι τοῦ γένους ὑμᾶς, ἵν᾽ εἰδῆτε, τίνες ὄντες πρὸς τίνας μάχεσθαι μέλλομεν. [...] καὶ ὑπὲρ μειζόνων δὲ ἢ Ἰουδαῖοι διαγωνιεῖσθε: καὶ γὰρ εἰ περὶ ἐλευθερίας καὶ πατρίδων ἐκείνοις ὁ πόλεμος κινδυνεύεται, τί μεῖζον ἡμῖν εὐδοξίας καὶ τοῦ μὴ δοκεῖν μετὰ τὴν τῆς οἰκουμένης ἡγεμονίαν ἐν ἀντιπάλῳ τὰ Ἰουδαίων τίθεσθαι;"

Número 15 | Dezembro 2022 | ISSN 2176-1116
Disponível em https://revistahistoriador.com.br

179). Ainda neste contexto de percepção vale destacar o termo *rebelius,* tido como o violador da *fides*. Dessa forma, como esta noção se construiu nas narrativas sobre a Primeira Guerra Romano-Judaica? Qual foi a experiência romana neste contexto? Sobre isso, Marques conclui que:

> Nas *Histórias*, por causa do próprio clima de guerra civil, a *fides exercituum* é um dos pontos fundamentais do texto de Tácito, pois é por meio dela que vemos as respostas das legiões ao comando dos generais e ao sucesso ou fracasso de cada um dos imperadores. [...] O maior problema da *fides exercituum*, que é sua inconstância [...] está sempre ligada à contraposição entre os interesses coletivos e particulares (MARQUES, 2013, p. 179-181).

Assim, o que os romanos não admitiam sob seu domínio era a possibilidade de que algum grupo, sobretudo após reconhecida a dominação, decidisse atacá-los por quaisquer motivos (BRIZZI, 2003, p. 139). Esta mentalidade aparece, por exemplo, no discurso de Herodes Agripa, presente na narrativa de Flávio Josefo, em que alertando o povo sobre os perigos da rebelião, desconsidera em alguma medida a defesa da liberdade:

> Mas aquele escravo que uma vez foi submetido à sujeição e depois foge é mais um escravo refratário do que um amante da liberdade; pois era então o momento apropriado para fazer tudo o que era possível, para que você nunca tivesse admitido os romanos [em sua cidade], quando Pompeu chegou primeiro ao país (Joseph. *BJ*. 2. 16, 355-356)[10].

A partir destes apontamentos e do entendimento do Império que fora estabelecido em domínio, foi essa experiência que ao fim acabou causando a extrema reação romana à revolta. Tácito considera que retornando a paz ao contexto romano que enfrentava até ali as guerras civis, e retornando o olhar novamente às questões exteriores, "o que aumentava suas iras era que só os judeus haviam recusado submeter-se" (Tac. *Hist*. 5. 10).

Distinguindo entre a visão de Tácito e a visão mais abrangente das disposições legais do governo romano, vale considerar que na concepção romana as repressões e ações de subjugação dos judeus não se deram pelas expressões religiosas identitárias – afinal a própria prática do judaísmo era assegurada dentro do Império como *religio licita*, estando ainda os judeus guardados em leis específicas que permitiam a não obrigação na realização de práticas romanas que fossem contrárias à concepção religiosa judaica, como por exemplo, a participação nos jogos seculares –, mas sim como resposta à insubmissão e rebeldia deste povo que já havia sido dominado e desfrutava dos favores do Império.

[10] Texto original: "ἡ γὰρ πεῖρα τῆς δουλείας χαλεπή, καὶ περὶ τοῦ μηδ᾽ ἄρξασθαι ταύτης ὁ ἀγὼν δίκαιος. ὁ δ᾽ ἅπαξ χειρωθείς, ἔπειτα ἀφιστάμενος, αὐθάδης δοῦλός ἐστιν, οὐ φιλελεύθερος. τότε τοιγαροῦν ἐχρῆν πάνθ᾽ ὑπὲρ τοῦ μὴ δέξασθαι Ῥωμαίους ποιεῖν, ὅτε ἐπέβαινεν τῆς χώρας Πομπήιος".

Não obstante, em que medida Roma interferia na vida religiosa ao longo dos domínios do Império? Salvo raras exceções, “não nos parece que o Império Romano impôs esses seus cultos aos povos submetidos, nem que combatesse sistematicamente cultos de seus subordinados na *urbs*” (BELTRÃO, 2013, p. 192); essa expectativa variava ainda de acordo com o status jurídico das comunidades. Inserido no Mediterrâneo Antigo, que é tido como um espaço mundializado, é preciso entender o Império Romano como diverso, plural, e em certa medida multicultural, sendo a integração e “homogeneização” incentivadas por Roma e pelas autoridades locais.

As tentativas romanas para a consolidação do poder imperial, implementadas no processo de dominação através de diferentes estratégias, visava à construção de um espaço de representação do Império enquanto detentor das terras conquistadas (COSTA JUNIOR, 2011, p. 76). No caso judaico, a estratégia adotada para com a religião se firmava na permissão concedida de profissão de fé e tolerância às práticas religiosas que, apesar de diferentes, pareciam justificáveis. Aliás, a própria estrutura político-religiosa da região acaba sendo utilizada e engloba a administração local por parte do Império.

Com base na especificidade da visão definida por Tácito em seus discursos, a tendência narrativa vista nas *Histórias* aponta para a decadência romana, apresentada em "exemplos da degradação moral nas províncias e atrocidades antes impensáveis em Roma, com todo tipo de crime, traição e corrupção superando a prática da virtude" (MARQUES, 2012, p. 97). Diante do que julgava degenerado no povo romano, lançou uma visão pessimista não apenas sobre o presente, mas também sugeriu um futuro pouco promissor por força da ira divina:

> Ao lado dos mais diversos casos sucedidos sobre a humanidade, prodígios ocorreram no céu e na terra, avisos dados por meio de raios, e profecias sobre o futuro, felizes ou tristes, duvidosas ou claras. Nunca antes foi tão evidentemente provado por catástrofes terríveis para o povo romano ou por claros sinais, que os deuses não se importam com a nossa segurança, mas sim com nosso castigo (Tac. *Hist.* 1. 3)[11].

Com base nessa citação, Marques (2012) indica que a menção ao papel dos deuses exposta no discurso traz elementos significativos que nos ajudam a compor a visão que Tácito apresenta sobre a religião romana. Assim, como um dado inevitável, se afasta da até então consolidada tradição que via Roma como protegida pelo favor divino: “Este é um dos elementos mais claros que demonstram seu ceticismo em relação à religião, pois nem a

[11] Texto original: “*praeter multiplicis rerum humanarum casus caelo terraque prodigia et fulminum monitus et futurorum praesagia, laeta tristia, ambigua manifesta; nec enim umquam atrocioribus populi Romani cladibus magisve iustis indiciis adprobatum est non esse curae deis securitatem nostram, esse ultionem*”.

punição dos deuses é tão ou mais determinante do que o movimento inexorável de decadência provocado pelos próprios indivíduos" (MARQUES, 2012, p. 97).

Não obstante, é preciso entender que a experiência do sagrado é, de fato, vivida e percebida cotidianamente através da ocupação e sacralização dos espaços públicos, sendo um importante vetor que assegura o sentimento de pertença do grupo. Esta sacralização, por sua vez, está posta em ações que assumem significados a partir da comunicação religiosa, feita através de elementos da situação como os objetos, espaço e tempo, que apoiam e ajudam na transmissão da mensagem objetivada. Na utilização do conceito recente de "religião urbana", objetiva-se então demonstrar como as mudanças importantes na religião podem ser compreendidas de forma mais completa quando vistas como resultado da formação mútua e bilateral do espaço urbano e seus modos de vida, e da religião, onde as práticas religiosas moldam o espaço urbano e o espaço urbano molda a religião (RÜPKE, 2020).

Tendo como base definições gerais mais seguras sobre sagrado e profano, recorremos ao estudo do vocabulário antigo para que possamos avançar em nossa interpretação e análise da passagem de Tácito. O termo latino *sacer* é para nós expresso especificamente na palavra sagrado que é relativo ao que se refere aos deuses e é digno de veneração.

Decerto, profano como o imediato contrário (ou como diríamos, o antônimo) de sagrado não é posta na profanação no sentido violador do termo, e sim comum, o que pertencente ao mundo humano, relacionado às coisas terrenas e não divinas. Na relação de *sacer* com *sacrificare*, vemos a transformação do que era comum em algo que passa a ser aceitável aos deuses, assim "o sacrifício é feito para que o profano se comunique com o divino por intermédio do sacerdote e dos ritos" (BENVENISTE, 1995, p. 189-190).

Tácito, porém, avança na imposição de um contraste ao apresentar na percepção sobre as religiões romana e judaica uma dualidade onde o que é sagrado para um é profano para o outro, sendo abominável para o romano o que é permitido para o judeu. E mais, talvez tal visão seja melhor amparada se pensarmos que no olhar de um judeu monoteísta as práticas religiosas romanas poderiam realmente ser tidas como profanas ao serem devotadas a um extenso panteão de deuses estranhos, mas em que aspecto seria possível supor que o que é sagrado para os judeus seja de fato elevado do nível de estranho e desconhecido para algo abominável, perverso que é atestado em práticas religiosas que se justificam pela intrínseca corrupção deste povo?

Em acordo ao que Rüpke (2020, p. 21) afirma: "Talvez só sob certas condições, e em contextos culturais específicos, tais processos possam produzir debates sobre a dicotomia entre o que é sagrado e o que é profano (do latim *profanus*, literalmente 'em frente ao santuário')". Neste sentido, ao considerarmos a especificidade do entendimento da religião

judaica dentro do contexto produzido no domínio do Império Romano, encontramos as condições distintivas necessárias que nos permitem analisar, em comparação, as ações e processos que Tácito aponta como divergentes.

Utilizando-se da apresentação do povo e da cultura judaica, o autor apresenta a todo momento uma visão dualista que diferencia o romano e o judeu em seus modos de vida e práticas religiosas. Dois exemplos merecem destaque: o primeiro que marca bem a identidade judaica ao diferenciá-la de sua experiência e crença, é a introdução ao pensamento da frase a qual estamos mais detidamente destrinchando: “Moisés instituiu novos ritos que eram contrários aos do resto dos mortais [...]” (Tac. *Hist*. 5. 4)[12]. O segundo se constrói na inferência das práticas religiosas que envolviam o Templo em Jerusalém. Ao falar sobre o trabalho dos sacerdotes que cantavam e festejavam ao som dos instrumentos, apresenta que algumas pessoas pensavam que seria aquele um culto ao pai Líber, conquistador do Oriente – fazendo referência ao deus Baco, nome adotado pelos romanos como referência ao deus grego Dionísio, que era ligado ao vinho, à liberdade e aos excessos, especialmente os sexuais–, mas adverte não existir esta relação na medida em que considera: “suas cerimônias não são em absoluto congruentes com esta opinião, dado que o Líber instituiu festejos e cerimônias alegres, enquanto as celebrações dos costumes dos judeus são absurdas e seus ritos sórdidos” (Tac. *Hist*. 5. 5)[13].

Em uma conceituação geral do termo superstição, em latim *superstitio***,** a palavra se referencia às convicções e práticas estrangeiras e estranhas aos romanos, estando associadas aos cultos que haviam penetrado no mundo romano provenientes das terras vizinhas. Logo, na investigação da associação do judeu à superstição, Gilberto Angelozzi resume bem a questão ao considerar que “Tácito acha as práticas judaicas ofensivas, em parte por não ver base religiosa para tais costumes, e em parte por acreditar que os judeus haviam introduzido seus costumes idiossincráticos para se isolar (sic.) dos outros” (2003, p. 165). Tácito partilhou sem dúvidas dos preconceitos e desconfianças de muitos romanos que viveram antes dele, em seu tempo, e mesmo daqueles que vieram depois, em relação às práticas de povos estrangeiros, as quais consideravam ser estranhas, não se dando ao trabalho de devidamente compreendê-las (GRUEN, 2016, p. 280).

É preciso destacar ainda que desentendimentos quanto à pratica do judaísmo já existiam antes das narrativas de Tácito. Elas apresentam um conjunto de ideias e percepções romanas sobre o povo judeu que não fazem dos discursos do autor um fato

[12] Texto original: “*Moyses quo sibi in posterum gentem firmaret, novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit*”.
[13] Texto original: “*Sed quia sacerdotes eorum tibia rympanisque concinebant, hedera vinciebantur vitisque aurea templo reperta, Liberum patrem coli, domitorem Orientis, quidam arbitrati sunt, nequaquam congruentibus institutis. Quippe Liber festos laetosque ritus posuit, ludaeorum mos absurdus sordidusque”.*

inédito nessa direção, à exemplo dos principais expoentes que foram utilizados por Tácito como fonte na escrita da história e costumes dos judeus, como Lisímaco, Maneton, e Apião[14].Por fim, apesar do judeu não ser em nenhum momento referenciado como um bárbaro nas *Histórias*, Tácito os vê como degenerados.

Quando se volta, por exemplo, em uma digressão sobre a história dos judeus, possui como motivação a apresentação de um povo supersticioso e insubmisso que foi reprimido e subjugado na guerra. Entretanto, suas próprias considerações e toda a construção de seus argumentos parecem se desmontar quando afirma que, ainda assim, os judeus são escusáveis pela antiguidade da religião: "Estes ritos, introduzidos da forma que seja, se defendem por sua antiguidade" (Tac. *Hist.* 5. 5)[15].

Assim, a visão mais ampla sobre os judeus no Império ainda permanecia cercada de misticismos e desconhecimentos que circulavam, inclusive em muitas obras famosas. A estereotipação dos judeus no texto de Tácito indica a necessidade do autor ser visto com certo cuidado. Decerto a imagem apresentada não faz jus ao judaísmo, mas em um caráter relacional pode estar muito mais próxima do cotidiano do judeu dentro do contexto mais amplo do Império Romano.

Em adição a esta percepção cabe relembrar de forma mais objetiva um importante aspecto dos trabalhos de Tácito que também se apresenta enquanto necessário de realce. Tácito em primazia é um ironista consumado. O paradoxo e as aparentes incoerências abundam em suas muitas afirmações e explicações justapostas, que minam-se mutuamente em sutis insinuações e análises críticas (GRUEN, 2016, p. 271). O olhar cuidadoso então assume entender também que nenhuma de suas colocações soam de maneira inadvertida, mas abrem caminho à colocações que ao mesmo tempo em que se posicionam sobre a identidade judaica, estão em oposição apontando criticamente seus próprios laços de pertencimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, defendemos então que a conjuntura da guerra intensificou o discurso identitário elaborado por Tácito. A partir disto, a análise da narrativa sobre Primeira Guerra Romano-Judaica e as digressões acerca da origem dos judeus contidas no livro V das *Histórias*, são certamente entendidas como recurso utilizado na exposição de um povo que envolto na atmosfera da superstição estava também marcado pela sedição; ao passo que

[14] Tais autores são de maneira específica refutados em suas falas por Flávio Josefo, em sua obra *Contra Apião.* Debatendo com falas de autores antigos que deturpavam a imagem de sua religião, Josefo buscou ao longo de suas obras defender sua identidade étnica, desvincular a imagem do judeu da sedição, desmistificar a religião, suas origens e apresentar a derrota na guerra como punição aos maus caminhos escolhidos.

[15] Texto original: "*Hi ritus quoquo modo inducti antiquitate defenduntu".*

também parece-nos permeada pelas críticas do autor ao próprio governo romano e os rumos adotados por Roma em sua administração político-religiosa. Dessa forma, os conceitos de sagrado e profano utilizados pelo autor se encaixam dentro de um entendimento mais amplo deste acerca das questões religiosas romanas, e de certa maneira, das incompreensíveis práticas religiosas judaicas, e do contexto político observado na análise dos imperadores em seus feitos. Imerso nisto, Tácito se utiliza da dualidade e do contraponto entre as definições étnico-identitárias dos romanos e judeus, a fim de demarcar as características e virtudes, que em sua apreciação, em latente degeneração na sociedade romana, precisavam ser valorizadas na constituição do homem romano por excelência.

FONTE

JOSEFO, Flávio. **The Jewish War**. Cambride, Massachusetts e Londres: Loeb Classical Library – Havard University Press, 1989. Tradução do grego para o inglês de H. ST. J. Thackeray.

TÁCITO, Cornelio. **Libros de Las Historias**. . 2ª ed. Zaragoza: Institución Fernando el Católico (CSIC), 2015. Tradução de Joaquín Soler Franco

VIRGÍLIO, Públio. **Eneida**. 2ª edição, São Paulo: Editora 34, 2016.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANGELOZZI, Gilberto Aparecido. **A Águia e a Cruz: Identificação Cristã pelos romanos entre 54 e 117 d.C.** Dissertação (Mestrado) – Instituto de História, Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, UFF, Niterói, 2003.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas fronteiras, pp. 185-227. In: POUTIGNAT, Philippe.; STREIFFFENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade: Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: UNESP, 2011.

BEARD, Mary; NORTH, John A.; PRICE, Simon R.F. **Religions of Rome: A History (Volume I)**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

BEARD, Mary; CRAWFORD, Michael. **Rome in the Late Republic. Problems and Interpretation**. New York, Ithaca: Cornell University Press, 1985.

BELTRÃO, Claudia. Interpretatio, solo e as interações religiosas no Império Romano, pp. 185-205. In: CERQUEIRA, F. *et al.* **Saberes e Poderes no Mundo Antigo: Estudos Ibero-latino-americanos**, 1 ed., Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

BENVENISTE, Émile. **O vocabulário das instituições indo-europeias: Poder, Direito, Religião (Volume II)**. Campinas: UNICAMP, 1995.

BITTENCOURT, Ana Beatriz Siqueira. **Guerra e Identidade: O Judeu e o Romano nas obras de Tácito e Flávio Josefo (séc. I d.C.)**. Dissertação (Mestrado) – Instituto de História, Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, UFF, Niterói, 2022.

BITTENCOURT, Ana Beatriz Siqueira. As Identidades na Narrativa de Tácito sobre a Primeira Guerra Romano-Judaica: uma Visão de "Si" e do "Outro". **Revista de Estudos Judaicos**, ano XVI, nº 13, pp. 115-133, 2019-20.

BRIZZI, Giovanni. **O guerreiro, o soldado e o legionário: Os exércitos no mundo clássico**. São Paulo: Madras, 2003.

COSTA JUNIOR, Jorwan G. O imperialismo romano e as especificidades da Judeia: Um quadro teórico-conceitual. **Revista Eletrônica Antiguidade Clássica 7**, nº 1, pp. 73-86, 2011.

GIARDINA, Andrea (org.). **O homem romano**. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

GRUEN, Erich S. Tacitus and the Defamation of the Jews, pp. 265-280. In: GRUEN, E. S. **The Construct of Identity in Hellenistic Judaism: Essays on Early Jewish Literature and History**. Berlim: De Gruyter, 2016.

JOLY, Fábio Duarte. Tácito e o Império Romano. **Revista de História**, *[S. l.]*, n. spe, pp. 69-78, 2010.

JONES, Sian. **The archaeology of ethnicity: Constructing identities in the past and present**. London & New York: Routledge, 1997.

MARQUES, Juliana Bastos. Públio (Gaio) Cornélio Tácito, pp. 88-106. In: Vicente Carlos R. A. Flávio Josefo. In: PARADA, Maurício (org.). **Os historiadores clássicos da história: De Heródoto a Humboldt (Volume 1)**. Petrópolis: Vozes: PUC-Rio, 2012.

MARQUES, Juliana Bastos. Estruturas narrativas nas Histórias de Tácito. **PHOÎNIX**, Rio de Janeiro, 15-1, pp. 76-90, 2009.

RÜPKE, Jörg. **Urban Religion**. Berlim: De Gruyter, 2020.

RÜPKE, Jörg (org.). **A Companion to Roman Religion**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

SYME, Ronald. **Tacitus**. Oxford: Oxford University Press, p. 443-445, 1967.

A PRESERVAÇÃO DA MEMÓRIA COLETIVA EGÍPCIA NO PRINCIPADO: A REPRESENTAÇÃO DE OSÍRIS NOS RITUAIS FUNERÁRIOS

THE PRESERVATION OF EGYPTIAN COLLECTIVE MEMORY IN THE PRINCIPATE: THE REPRESENTATION OF OSIRIS IN FUNERAL RITUALS

Jéssica Ladeira Santana[1]

Ayla Fernanda de Oliveira[2]

RESUMO

Nesse artigo temos por objetivo fazer nossas primeiras considerações sobre a representação do deus Osíris nos rituais funerários egípcios, no período do Principado. Levando em consideração o contexto da dominação romana a partir de 30 a.C, o culto ao deus Osíris e as modificações que o contato com os romanos trouxe aos rituais funerários. Como fonte utilizamos as mortalhas, retratos e máscaras funerárias do catálogo *Ancient Faces Mummy Portraits from Roman Egypt*.

Palavras-chave: Egito Romano; Osíris; rituais funerários.

ABSTRACT

In this article, we aim to make our first considerations about the representation of the god Osiris in Egyptian funerary rituals, in the Principate period. To do so, we took into account the context of Roman domination from 30 BC, the cult of the god Osiris and the changes the Romans brought to funerary rituals. As a primary source we used the shrouds, portraits and funerary masks from the *Ancient Faces Mummy Portraits from Roman Egypt* catalogue.

Keywords: Roman Egypt; Osiris; funerary rituals.

OSÍRIS E SUA IMPORTÂNCIA PARA OS EGÍPCIOS

Para os egípcios, o pós-vida era cheio de obstáculos a serem superados, os quais apareciam representados em suas múmias e túmulos. Dessa maneira, visando enfrentar essas situações, o morto era associado a uma série de deuses, que garantiam a proteção e a passagem segura até o julgamento, sendo o principal deles Osíris. Levando em

[1] Mestranda do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo, bolsista FAPES, membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano – seção Espírito Santo (LEIR/ES). E-mail: j.ladeira.santana@gmail.com.

[2] Mestranda no Programa de Pós-Graduação em História (PPGHis) na área de História Antiga. É membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano do Espírito Santo (LEIR/ES), bolsista CAPES. Email: aylafernanda7@gmail.com

consideração que a morte era a primeira etapa de um elaborado ciclo, eram deixados pertences, alimentos, estátuas, papiros com o morto e inscrições tanto nas paredes das necrópoles quanto nos corpos mumificados, que serviam como provisões para a vida após a morte (BAINES; MALEK, 2000, p. 219). Essas iconografias retratavam principalmente partes de mitos relacionados aos deuses que, em especial a elite, desejava manifestar após a morte, visando principalmente o julgamento, em que Thoth e Maat pesavam o coração do indivíduo em frente a Osíris e outros juízes.

Assim, Osíris aparece como uma figura central no submundo e na decisão se o morto sairia triunfante do julgamento. Sendo assim, sua figura é associada não apenas à morte, mas também com a ressurreição, renovação e por consequência, com a fertilidade. Ele é retratado como uma figura mumiforme, segurando o cajado e o mangual, com uma coroa branca chamada *atef* e a cor do seu corpo poderia ser retratada como verde, representando a ressurreição, branca, ligada as múmias e a morte, ou preta, simbolizando a fertilidade da terra (BOMMAS, 2012, p. 637). É difícil saber sua origem ou o conteúdo do seu mito por completo, tendo em conta que a maior parte da sua história vem dos vestígios deixados nas necrópoles, que retratam os mitos de maneira parcial, dando ênfase em algumas cenas específicas, no entanto, é seguro afirmar que o mito de Osíris é ligado aos ritos funerários, aos mortos e aos faraós que irão passar pelo julgamento.

De acordo com Griffiths (1980) em sua obra *The origins of Osiris and his cult*, Osíris é constantemente representado em um contexto de morte e relacionado ao poder real, sendo Hórus o faraó vivo e o seu pai, Osíris, o faraó antecessor, que após a morte, continua soberano na forma do deus, governando sobre os mortos. Para o autor, o mito de Osíris e sua relação com os deuses, reflete o contexto inicial da monarquia egípcia, e coloca os sucessores do morto como legítimos ao trono, devido à associação de que Osíris é um rei, e tem direito de reinar no submundo, enquanto seu filho, tem o poder legítimo para reinar no mundo dos vivos como Hórus. Assim, as evidências mais antigas do culto e do mito de Osíris vem do final da quinta dinastia egípcia (2325-2175 a.C.), principalmente dos Textos da Pirâmide de Unas, que tratam a respeito das maneiras que os mortos poderiam fazer sua jornada no pós vida e é um dos primeiros textos religiosos da literatura egípcia.[3]

Como o mito de Osíris foi amplamente baseado nas liturgias mortuárias juntamente com a Pirâmide de Unas, apesar do conteúdo ser fragmentado, foi possível que em períodos posteriores, em especial o greco-romano com Plutarco, se estabelecesse uma base comum a esse mito, contendo sua desavença com Set, a morte de Osíris, suas partes do corpo espalhadas, Ísis recuperando esses membros, o nascimento e a ascensão de

[3] Período que se encontra ainda no Antigo Império (2686-2181), na cronologia feita por Vasques (2005).

Hórus. A devoção a Osíris como um deus presente em todo o Egito, se deu principalmente à sua origem que pode ser atribuída tanto à região norte quanto ao sul, o que dava a ideia de que ele era um rei em todo o território, apesar de seu principal festival ocorrer em Abidos (BOMMAS, 2012, p. 637). Todo meio de outubro a novembro durante o Novo Império, ocorria um festival nessa região em que Osíris era celebrado, na época de cheia do Nilo, para garantir seu renascimento e que as terras do Egito também renascessem após as inundações, que trariam solos férteis e novas colheitas (EATON, 2006, p. 76). A partir de 30 a.C, e o domínio Romano no Egito, Osíris passou a ser associado principalmente com o deus Dionísio ou Baco, destacando ainda mais sua associação com a fertilidade e trazendo uma nova faceta à divindade. Para os romanos, ele passa a ser associado a um deus de celebração, ligado a uma eternidade fácil e rejuvenescimento, principalmente devido à sua ligação a um dos principais festivais egípcios (BOMMAS, 2012, p. 653).

Juntamente com o destaque que Osíris recebeu no Novo Império com o festival de Abidos, o nome do deus começa a aparecer com mais frequência nos ritos funerários, associados ao nome dos indivíduos. O título *Osíris* ou *Osíris N* passou a ser adicionado na frente do nome do morto para indicar o surgimento de uma nova forma, com características e poderes similares ao de Osíris (RIGGS, 2005, p. 42). Essas transformações têm ligação com a interpretação e cultura romana, que ao entrar em contato com a egípcia, causa novas perspectivas, dessa forma também é necessário entender a maneira que os romanos dominaram o Egito.

EGITO SOB DOMINAÇÃO ROMANA

O Egito passou por dominação de vários povos, os persas, os gregos até os romanos. Apesar disso, os ritos às divindades cultuadas desde a V Dinastia (2325-2175 a.C.) permaneceram, principalmente as ligadas ao funerário. Isso ocorreu pelo trabalho dos sacerdotes, os quais formavam um grupo na aristocracia egípcia desde o período faraônico. Após serem dominados por estrangeiros, a figura dos sacerdotes permaneceu para manter a memória coletiva e a tradição local. Tal feito, construído por meio de negociação com o governo romano.

O contato entre Egito e Roma é anterior à dominação romana. Desde o século II a.C., o governo romano e o ptolomaico traçaram alianças, tratados, e amparo militar. Essa relação iniciou-se reciprocamente, porém foi transformada, com o tempo, em uma dependência econômica dos lágidas (CLÍMACO, 2013, p. 2013). No reinado de Cleópatra VII, houve uma tentativa de reerguida, embora continuassem dependentes do auxílio romano. Além disso, ao estabelecer uma aliança amorosa e política com Marco Antônio, Cleópatra foi concebida como antagonista romana (CLÍMACO, 2017, p. 96). Com o

descontentamento de Otávio, o acordo entre governo romano e ptolomaico findou na dominação do Egito, mediante a vitória de Roma na batalha do Áccio (31 a.C.). Diante disso, o território egípcio tornou-se província imperial romana em 30 a.C.

Posto como governante do Egito, Otávio estabeleceu uma série de mudanças sociais. Para legitimar seu domínio, construiu uma aliança com as elites das metrópoles, ou seja, das capitais dos nomos. Essa aristocracia foi atribuída pois conferia os requisitos solicitados pelos romanos, sendo culturalmente helenos e não consistindo na elite anterior, a alexandrina. Esta já era conhecida como conturbada no período ptolomaico. Para evitar que os alexandrinos atrapalhassem a administração romana, foram concedidos certos privilégios a eles, mas não a função de cooptar. Por meio de um jogo de poder, o governo romano estabeleceu vínculo com as elites metropolitanas, ao mesmo tempo, retirou o posto que os alexandrinos tinham anteriormente, mas sem deixá-los à parte de privilégios.

Como já dissemos, ser culturalmente heleno era bem quisto e os indivíduos que comprovasse, eram postos em um status privilegiado. Para diferenciar os sujeitos dessa sociedade, elaboraram categorias jurídicas, as quais são: cidadãos romanos (*cives romani*) - romanos, alexandrinos e as aristocracias dos nomos; cidadãos peregrinos (*cives peregrini*) - habitantes das póleis (Alexandria,Náucratis, Ptolemais, e Antinoópolis); peregrinos não cidadãos (*peregrini Aegyptii*) - egípcios e estrangeiros que residiam na *chora* (VASQUES, 2005, p. 16).[4] Essa segmentação estava agregada a *laographia*, que era um imposto, no qual os cidadãos romanos não eram isentos, os helenos pagavam parcialmente, e os egípcios e outras etnias o valor era integral.[5] Com o intuito de identificar esses sujeitos de acordo com as categorias jurídicas, a cada quatorze anos era realizado um censo. Portanto, a elite metropolitana foi distinguida do restante da população da *chora*, e os alexandrinos, apesar de não serem a aristocracia associada aos romanos, conseguiu alçar benefícios, como a isenção na *laographia*, só ficando abaixo dos cidadãos romanos nessa hierarquia.

Embora o governo romano tenha promovido essa fronteira dentro da sociedade egípcia, dividindo os sujeitos mediante a etnia, já não era mais possível delimitar isso. Visto que um egípcio poderia comprovar atributos de um heleno, pois os parâmetros para se enquadrar na categoria "heleno" era: ter habitação urbana, terras na *chora* e participação

[4] Não podemos definir um espaço urbano e rural no Egito antigo conforme as concepções contemporâneas. Os egípcios entendiam que os locais bons para o plantio, às margens do rio Nilo, e o distante fazia parte do deserto. Já os ambientes propícios à habitação, eram de acordo com o ciclo solar, assim onde o sol nasce (leste) era local de morar, e onde há o crepúsculo (oeste) é o local para enterrar os mortos (VASQUES, 2014, p. 48).

[5] De acordo com Vasques (2007, p. 3), *laografia* é referente aos sujeitos inscritos no laos, os quais contribuem com o imposto da província do Egito Romano O valor da taxa era de acordo com o nomo em que a pessoa residia (VASQUES, 2007, p. 3).

no *gymnasium*.[6] Diante disso, um egípcio que morasse numa capital de nomo, tivesse terras
agrícolas e participasse do *gymnasium*, poderia ser considerado heleno.

Mas afinal, como um egípcio poderia ter entrado no *gymnasium*? Para respondermos essa questão precisamos recuar no tempo, no período ptolomaico, e compreender as relações sociais entre gregos, egípcios e outras etnias. Ao se estabelecerem no Egito, os lágidas migraram para o Egito junto à sua corte, além deles, por meio de incentivo do governo outros gregos foram morar no vale do rio Nilo. Em grande medida, os ex-soldados (*clerucos*) de origem da Grécia continental, Trácia e Macedônia mudaram para terras egípcias, como na região do Faium (SÄNGER, 2015, p. 232). Sendo a maioria do sexo masculino e solteiros, esposaram egípcias, assim formando casamentos e famílias mistas, as quais os filhos poderiam receber nome duplo, grego e egípcio, e utilizar cada um conforme a situação. Além disso, não havia proibição para que egípcios e sujeitos mistos (filhos de gregos com egípcias) participassem do *gymnasium*. Deste modo, egípcios e indivíduos mistos poderiam aprender o grego e os demais conhecimentos da *paideia*.[7] Passando pelas gerações os costumes helênicos conforme era mantida a tradição autóctone, cultura esta vivenciada e adotada também pelos imigrantes gregos. À vista disso, compreendemos que não era possível delimitar a etnia dos sujeitos mediante a cultura no início do Principado, pois havia uma produção cultural híbrida, produzida pelo contato intenso entre as duas culturas de origem, organicamente e consciente.

Assim os habitantes do Egito, independentemente da origem, conviveram por aproximadamente trezentos anos sem grandes distinções. Vale ressaltar que o status de heleno, ou seja, o sujeito inteirado na *paideia* e pronunciava o idioma grego corretamente, era prestigiado desde o período ptolomaico. Porém, não existia uma barreira para que egípcios adquirissem esses ensinamentos. Ademais, conforme a profissão o indivíduo poderia alçar o status de heleno. Compreendemos, conforme Peter Burke (2003), por meio de encontros culturais conscientes ou não, os grupos podem formar uma outra cultura mediada pelas tradições de origem. Desta forma, as aristocracias egípcias adotaram signos helenos, e em conjunto com a cultura local, construíram uma outra, que seria híbrida.

Desde o período faraônico, os sacerdotes compõem a elite do Egito. Apesar das dominações, esse grupo constituiu aliança com os dominantes, e se empenharam em preservar a tradição e memória coletivas. O grupo sacerdotal manteve os templos ativos, os quais desempenharam um papel fulcral para a manutenção da escrita egípcia (VASQUES,

[6] O *gymnasium* era uma instituição helena, na qual os jovens eram educados, recebia treinamento atlético e militar, e socializam entre si (CRIBIORE, 2005, p. 34-5).
[7] *Paideia* é "[...] um conjunto de aprendizados literários, retóricos, oratórios, políticos, filosóficos e mitológicos fundados nos princípios da cultura clássica greco-romana" (LIMA NETO, 2018, p. 73).

2019, p. 128). A reforma e edificação de novos templos eram custeadas, em grande medida, pelos sacerdotes, e temos o conhecimento disso por meio de registros (VANDORPE; CLARYSSE, 2019, p. 413).

As reformas efetuadas no final do século I a.C., também tinham o objetivo reorganizar a hierarquia do grupo sacerdotal, de forma que situam como o Sumo Sacerdote de Alexandria e do Egito um oficial romano, e o cotidiano dos sacerdotes começaram a ser registrados por um sistema burocrático no *Gnomon Idios Logos* (FRANKFURTER, 1998, p. 198). Durante o governo de Adriano (117-138 d.C.), as finanças dos templos já diminutas foram reduzidas e o controle de Roma intensificado (BAGNALL, 2021, p. 108). Apesar disso, há um aumento do grupo sacerdotal, que se amplia nas categorias administrativas. Segundo Frankfurter (1998, p.199), só na esfera mortuária que temos indícios da diminuição da atuação dos sacerdotes, isso pode ter acontecido devido essas atividades terem sido incumbidas para guildas não sacerdotais ou por essa prática ter sido retirada dos sacerdotes legalmente. Embora o governo romano tenha restringido o poder do grupo sacerdotal, este continuou operando na preservação de sua cultura local. Mesmo que não operassem na esfera funerária, a manutenção da tradição egípcia propiciou que, ao morrer, os sujeitos desejassem ser mumificados e portarem signos de sua religião autóctone.

O grupo sacerdotal se incumbia de preservar a memória coletiva egípcia, seja pelos ritos ou pela escrita. Segundo Bagnall (2021, p. 97), de certo modo os sacerdotes resistiram às reformas dos romanos mediante a manutenção da cultura autóctone. Acreditamos que a conservação da tradição local não foi feita mediante a polarização do grupo sacerdotal, mas sim por meio de negociações com o poder romano, apesar destes limitarem seus postos de atuação. Concordamos com Frankfurter (1998, p. 222), que a aristocracia sacerdotal tencionava se inserir no mundo greco-romano e nos preceitos helenos ou ecumênico. Para manter seus privilégios e perpetuar a memória coletiva de seu povo.

À vista disso, compreendemos a província do Egito romano como um cenário cultural plural. Mas isso não significa que não houve uma preservação das tradições autóctones, pelo contrário. Em grande medida, o grupo sacerdotal negociou para manter seu local de prestígio na elite local, assim continuou conservando os ritos e práticas. Incluíram representações greco-romanas, pois fazia parte da realidade deles, como também a devoção aos deuses que eram cultuados por sua sociedade há mais de três mil anos.

MUDANÇAS E PERMANÊNCIAS NO RITUAL FUNERÁRIO

Cada sociedade lida com a morte de acordo com suas concepções e realidades, dando sentido para os vivos sobre um ato biológico. Os egípcios cunharam uma mitologia, técnica de mumificação e artística em torno da morte. Um de seus deuses, Osíris é

compreendido como a primeira múmia, feito que seria praticado pelo seu povo nos demais milênios. Além do corpo mumificado, em outrora, junto aos mortos eram enterrados vasos canópicos e *shabtis*.[8] Porém, no Egito Romano, o ritual funerário centralizou-se na figura da múmia. Com isso, os símbolos das divindades que auxiliam e protegem o morto, foram postos junto ao corpo do defunto.

Em torno do corpo mumificado eram ornados com signos da religião egípcia e uma pintura do morto, esse tipo de artefato é conhecido por retratos funerários, conforme a nomenclatura dada pelo arqueólogo William Matthew Flinders Petrie (1853-1942). De acordo com Alexandra Boender (2021, p. 9-10), existem três formas para classificar as múmias do período greco-romano, sendo: 1) múmias envoltas de vermelho, 2) múmias de estuque, 3) múmias rômbicas. As múmias envoltas de vermelho, primeiramente eram embrulhadas com bandagens; em seguida, enroladas em uma mortalha; por último, revestida em estuque de cor vermelha e com iconografias das divindades em ouro ou cor dourada. As múmias de estuque eram análogas às envoltas de vermelho, o que diferencia são os relevos na horizontal e as gemas adicionais. As múmias rômbicas eram feitas em camadas para construir um padrão em torno do corpo, no meio dos padrões era adicionado um botão dourado, este estilo se assemelha à representação da múmia de Osíris (BOENDER, 2021, p. 51)

No período greco-romano as múmias foram adicionadas a retratos naturalistas, os quais poderiam ser produzidos no linho ou na madeira. Havia duas técnicas de pintura, a encáustica, em que a tinta era à base de cara; e a têmpera, semelhante às aquarelas modernas, em que as cores são sobrepostas com tonalidades distintas. Ademais, uma parte desses artefatos foi feita com tinta à base de cera diluída em água ou óleo (BORG, 2012).

Além dos retratos, as múmias poderiam receber uma máscara, confeccionada em madeira, linho, estuque ou gesso. A produção era em duas etapas, primeiro era retirado o molde do rosto do morto, da parte posterior da cabeça e do busto, em seguida era anexado os detalhes da máscara, como as orelhas, barba, joias e os olhos de vidro opaco (VASQUES, 2005, p. 41-2). A função das máscaras era a substituição da cabeça do defunto e receber a proteção dos deuses representados nas iconografias presentes. As características comuns das máscaras eram a cor dourada, as cenas mitológicas e o nome do morto (WALKER, 1997, p. 77).

A arte mortuária do período romano recebeu influências da cultura helena, como as técnicas de pintura naturalista, contudo permaneceram com a simbologia local, que

---

[8] Os *shabits* são estatuetas de madeira, barro, vidro ou bronze, que eram utilizadas para substituir o defunto nas funções braçais no Além, como também eram usadas para receber as oferendas para a alma (MILDE, 2012, p. 3;8).

garantiria além morte conforme a crença egípcia. Em grande medida, as divindades mais representadas nas mortalhas, máscaras e retratos funerários são as associadas ao ciclo osiríaco e aos rituais mortuários, assim aparece com frequência os deuses: Osíris, Ísis, Néftis, Nut, Hórus, Filhos de Hórus e Anúbis (VASQUES, 2005, p. 61). Como podemos ver no *retrato de um jovem com Osíris (e.) e Anúbis (d.) em têmpera em uma mortalha de linho* (Figura 1); *retrato de estuque da múmia de Artemidorus, com o retrato em encáustica na madeira de tília, com folha de ouro adicionada* (Figura 2); e múmia dourada de gesso no linho de um homem jovem chamado Syros (Figura 3)[9]. A mortalha ou sudário (Figura 1) é de proveniência desconhecida, mas segundo Walker (1997, p.), provavelmente seja de Sacara, necrópole de Mênfis. Já o retrato de Artemidorus (Figura 2) e a máscara de Syros (Figura 3) foram escavados Hawara, cemitério localizado no pseudo oásis do Faium. Diante desses artefatos podemos perceber que apesar de já existir um hibridismo cultural, com a técnica e representação do morto com roupas greco-romanas, ainda há representações das divindades funerárias com grande ocorrência.

Figura 1: Retrato de um jovem com Osíris (e.) e Anúbis (d.) em têmpera em uma mortalha de linho (80-120 d.C.). Fonte: DOXIADIS, 1995, p. 20.

---

[9] O *retrato de um jovem com Osíris (e.) e Anúbis (d.) em têmpera em uma mortalha de linho* (Figura 1), está atualmente no Museu do Louvre, e para este artigo utilizamos os catálogos: *The Mysterious Fayum Portraits*: Faces from Ancient Egypt, de Doxiadis (1995), e *Ancient Faces Mummy Portraits from Roman Egypt*, de Walker (1997). O *retrato de estuque da múmia de Artemidorus, com o retrato em encáustica na madeira de tília, com folha de ouro adicionada* (Figura 2), também está presente nos dois catalogos e no site do Museu Britânico, disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA21810. Já a máscara múmia dourada de gesso no linho de um homem jovem chamado Syros (Figura 3), está presente no catálogo de Walker (1997), e no seguinte endereço, também no Museu Britânico: https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA22109.
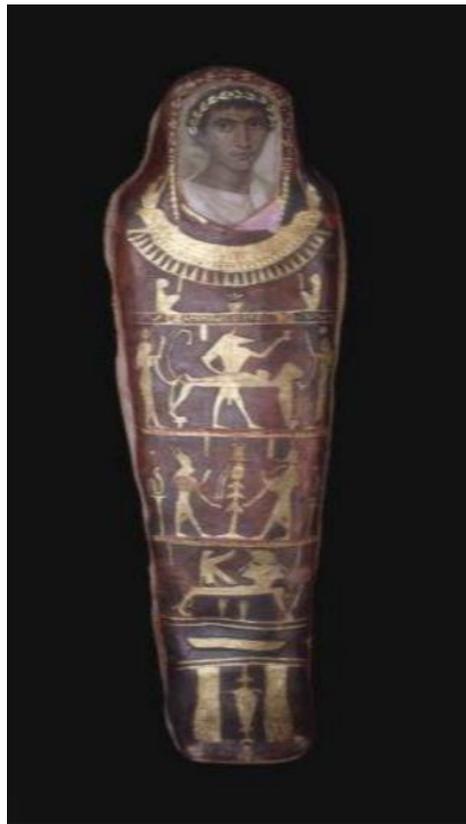
Figura 2: Retrato de estuque da múmia de Artemidorus, com o retrato em encáustica na madeira de tília, com folha de ouro adicionada (100-120 d.C.). Fonte: The Trustees of the British Museum (2022). Disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA21810. Acesso em: 28 out. 2022.

Figura 3: Múmia dourada de gesso no linho de um homem jovem chamado Syros (20 a.C - 20 d.C.). Fonte: The Trustees of the British Museum (2022). Disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA22109. Acesso em: 19 nov. 2022.

Como já discutimos sobre o mito de Osíris, sua figura era representada como uma múmia, negro ou verde, com a coroa *atef*. Atuava no reino dos mortos e no tribunal na sala das Duas Maat, onde o coração do defunto era pesado junto à pluma da verdade. O mito de Osíris é atrelado a narrativa mitológica de Heliópolis, a qual descreve o surgimento do mundo, diante da família dos deuses primordiais, como também explica a formação do poder do faraó (BAKOS, 2014, p. 199-201). Tal exegese remonta a aproximadamente 3000 a.C. À vista disso, surge uma questão. A representação de Osíris no período romano prevalece a mesma de três mil anos antes? Segundo Riggs (2005, p. 42), a imagem de Osíris teve pouca modificação desde quando seu culto foi centralizado no mito funerário, no Império Médio (2000-1700 a.C.). A coroa *atef*, a barba postiça e a pele preta ou verde (simbolizava a terra fertil), se mantiveram.

O morto diante de Osíris e o próprio deus ou a múmia se levantando de um esquife eram iconografias recorrentes nos retratos (Figura 2) e máscaras (Figura 3). Havia uma relação de semelhança entre o corpo mumificado e Osíris. Essa analogia remetia a uma quase divinização dos defuntos. Além disso, existia uma função social, por trás disso, firmando mediante a cosmologia egípcia um binarismo determinado pela divindade criadora e a preservação deveria ser mantida (RIGGS, 2005, p.41-45). Conforme Montserrat (1993), atesta em seu artigo *The representation of young males in “Fayum Portraits”*, a imagem do morto representa as construções sociais de masculinidade, com os bigodes ralos, nudez e coroas. Assim os retratos, máscaras e mortalhas exibiam também questões de gênero, construindo uma analogia do morto com Osíris e como seria o ideal dos homens jovens nesse período.

É importante ressaltar que apesar de a arte funerária egípcia do período romano representar os mortos de forma naturalista, de certa forma individualizando cada múmia, existiam padrões nesses artefatos, que revelam mais da identidade da sociedade do que de um determinado sujeito. Desta forma, a representação de Osíris em diversos modelos de artefatos, exibem a perpetuação da memória coletiva egípcia. A própria técnica de mumificação representa a manutenção desta tradição sendo passada ao longo das gerações, em grande medida, pela figura dos sacerdotes.

O *retrato de um jovem com Osíris (e.) e Anúbis (d.) em têmpera em uma mortalha de linho* (Figura 1), é um sudário que apresenta o morto entre Anúbis (em uma posição iconografia egípcia) e Osíris (em frontal). O defunto está representado em uma pose criada pelos helenos, sobre o peso em uma perna apenas, aludindo à movimentação da vida para morte. Segundo Walker (1997, p. 110-111), a representação deste jovem indica que ele assumirá a figura de Osíris. O morto não teria-se transformado na divindade, mas essa apresentação demonstra que ser “um” Osíris era uma característica do “eu” do sujeito morto (RIGGS, 2005, p. 42).

O retrato de estuque da múmia de Artemidorus (Figura 2 e 4) também apresenta a relação da múmia com Osíris. Na primeira cena, representa a mumificação, na qual o defunto está em um esquife, preparado por Anúbis, e poderia ter as deusas carpideiras, Néftis e Ísis, ao lado, essa cena comum na arte funerária egípcia do período romano (WALKER, 1997, p. 57). Outra cena desta múmia (Figura 5), há uma representação de Osíris, com suas vestes e com a coroa *atef* sobre a sua cabeça. Todas as iconografias das divindades, a inscrição e os pés do retrato de Artemidorus (Figura 2) foram feitas em folhas de ouro adicionadas. Esse mineral, além de demonstrar o defunto como membro da aristocracia local, remete a cor da carne das divindades, aproximando o divino (VASQUES, 2005, p. 48).
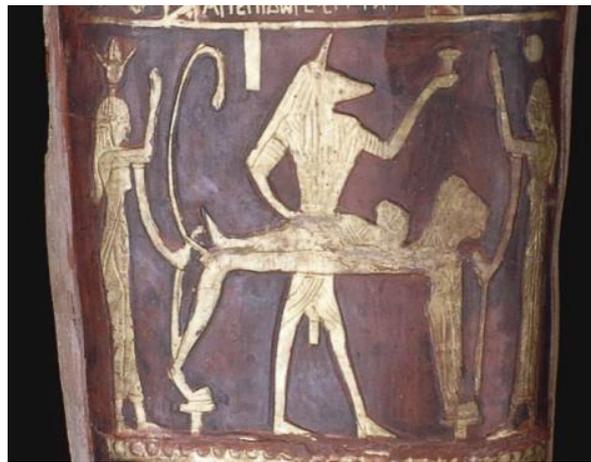
Figura 4: Cena do morto sendo cuidado por Anúbis no retrato de estuque da múmia de Artemidorus, com o retrato em encáustica na madeira de tília, com folha de ouro adicionada (100-120 d.C.). Fonte: The Trustees of the British Museum (2022). Disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA21810. Acesso em: 28 out. 2022.

Figura 5: Osíris se levantando no esquife, no retrato de estuque da múmia de Artemidorus, com o retrato em encáustica na madeira de tília, com folha de ouro adicionada (100-120 d.C.). Fonte: The Trustees of the British Museum (2022). Disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA21810. Acesso em: 28 out. 2022.

Apesar da inovação do período greco-romano, com os retratos naturalistas, as máscaras funerárias continuaram a ser produzidas e requisitadas. O douramento é uma característica típica delas, como podemos ver na múmia dourada de Syros (Figura 3). Segundo Vasques (2005, p. 32), a máscara tinha caráter prático de manter a existência do morto e apresentá-lo no estado divino, assim representando a Osíris. Como nos retratos, as máscaras apresentavam o social do morto, com as identidades que tinham em vida sendo perpetuadas na morte. Contudo, dentro da crença egípcia existe um outro objetivo, o qual é realizar um "diálogo" com o mundo dos mortos, local em que o defunto manteria sua posição social e teria ao seu lado os atributos egípcios que os auxiliariam na passagem. Isso tinha a finalidade de fazê-lo “justo de voz”, assim unido a Osíris (VASQUES, 2005, p. 37).

A perpetuação da identidade egípcia por milênios, apesar das dominações ocorridas, mostra o papel fulcral do grupo sacerdotal na manutenção da tradição local. A sociedade do Egito romano apresentava divindades cultuadas pelo seu povo há milênios devido à crença ainda estar viva. Ao escolherem a representação de Osíris – o qual tem relação direta com o corpo mumificado, sendo a primeira múmia, e estando no Tribunal das Duas Maats – os sujeitos demonstram a sua visão de mundo. Isso em conjunto com os atributos greco-romanos que remete a posição social do morto, pertencente à aristocracia de uma província do Império Romano.

Na morte, as sociedades dotam de sentido e ritualizam, pois essa esfera é problema dos vivos, que representam esse acontecimento biológico conforme seu entendimento de mundo (ELIAS, 2012). Diante disso, entendemos que o ritual funerário egípcio era crucial para os vivos, pois além de garantir que seu familiar teria um *post-mortem* adequado, exibirá para toda a comunidade quem foi o morto em vida, sendo membro da aristocracia local e perpetuador das tradições egípcias. Assim, o ritual funerário era tão importante para o morto, para a sua passagem ao além, quanto para os vivos, pois lembrava a sua sociedade o posto de sua família.

Diante dos rituais funerários podemos compreender a atuação dos sacerdotes em manter a memória coletiva. Mesmo após as dominações estrangeiras, o grupo sacerdotal atuou para preservar a memória individual como a de seus pares, como também trabalharam para a sociedade não perder a identidade coletiva. Cada ritual, enterros, templos construídos e reparados, a memória estava sendo constituída, mantida e preservando a sua unidade. De acordo com Pollak (1992, p. 5), a memória pode ser feita pelo coletivo e individualmente, quando ela é passada por gerações, há uma correlação entre a memória e o sentimento de pertencimento, ou seja, de identidade. Desta maneira, compreendemos o trabalho dos sacerdotes como mantenedores da memória e do sentimento de identidade de sua comunidade.

À vista disso, temos na esfera da morte a representação de Osíris em voga, tal divindade cultuada ao longo dos milênios no Egito. Sua apresentação não sofreu grandes alterações e não perdeu o sentido. Três mil anos para quem vive na contemporaneidade parece muito, mas vale lembrar Koselleck (2006) em *Futuro e Passado*, o tempo na antiguidade era entendido de outra forma. Assim, para um sujeito do Principado, a V Dinastia estava mais longe, do que nós estamos de três mil anos atrás. O que torna o trabalho de manter a memória cultural por tanto tempo mais árdua. Contudo, isso ocorreu, provas disso são o retrato de um jovem (Figura 1), o retrato de Artemidorus (Figura 2) e a máscara de Syros (Figura 3), os quais apresentam conexões com a cultura greco-romana, em conjunto com a autóctone. Tal qual demonstram a perpetuação da adoração a Osíris latente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo propomos traçar as compreensões iniciais sobre a preservação da tradição egípcia com a representação de Osíris. Divindade esta cultuada desde o Antigo Império e seu culto foi mantido, em grande medida, pelo grupo sacerdotal, os quais negociaram com o governo romano, para manterem-se em seu status de prestígio. Diante disso, preservaram a tradição local, mediante os templos e rituais. Por meio da manutenção da memória coletiva, a identidade egípcia se preservou com poucas alterações. Uma prova disso é a representação de Osíris, o qual continuou com seus trajes típicos, portando a coroa *atef*, e sua pele negra ou verde, remetendo à fertilidade.

Apesar das mudanças no ritual funerário, como os retratos naturalistas dos mortos pertencentes da aristocracia local de uma província greco-romana, adicionadas pelo contato com a cultura greco-romana, as representações divinas não se alteraram. A múmia em si era dotada de simbolismos e as iconografias das divindades tinham o papel de auxiliar o morto no além. Além disso, no social, a representação do morto demonstrava a família pertencente à elite local, como também perpetuadora das tradições egípcias. Deste modo, esses artefatos funerários exibem como era a cultura do Egito Romano, negociando com os atributos greco-romanos e preservando a tradição autóctone. Salientamos que este artigo é referente a indagações e primeiras impressões sobre uma pesquisa a qual pretendemos seguir com mais fôlego no futuro.

FONTES

DOXIADIS, E. **The Mysterious Fayum Portraits**: Faces from Ancient Egypt. London: Thames & Hudson Ltd, 1995.

WALKER, S. **Ancient Faces Mummy Portraits from Roman Egypt**. London: British Museum Press, 1997.

THE TRUSTEES OF THE BRITISH MUSEUM. **Human mummy; cartonnage; mummy-case**. c.2022. Disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA21810. Acesso em: 28 out. 2022.

THE TRUSTEES OF THE BRITISH MUSEUM. **Human mummy; mummy-case; cartonnage; burial-cloth; mummy-wrapping**. c.2022. Disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA22109 Acesso em: 19 nov. 2022.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BURKE, P. **Hibridismo Cultural**. Rio Grande do Sul: Unsinos, 2003.

CHARTIER, R. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 1990.

ELIAS, N. **A Solidão dos Moribundos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

KOSELLECK, R. **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2006.

POLLAK, M. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, 1992, p. 200-212.

BAGNALL, R. S. **Roman Egypt**: A History. Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 2021.

BAINES, J; MALEK, J. **Cultural Atlas of Ancient Egypt**. New York: Andromeda, 2000.

BAKOS, M. M. Mitos egípcios. In: BAKOS, M. M. **Fatos e mitos do Antigo Egito**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014, p. 196-212.

BOENDER, A. Portrait mummies in context. **Master thesis Classical Archaeology and Ancient History of Uppsala University**, Uppsala, 2021.

BOMMAS, M. Isis, Osiris and Serapis. In: RIGGS, C. (Ed.). *T***he Oxford Handbook of Roman Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2012, p.636-660.

BORG, B.E. Portraits. In: RIGGS, C. (Ed.). **The Oxford Handbook of Roman Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2012, E-book.

CLIMACO, J. C. A Alexandria dos antigos: entre a polêmica e o encantamento. 2013. Tese (Doutorado em História) - **Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo**, São Paulo, 2013.

CLIMACO, J. C. Alexandria e Roma: representações dinâmicas e vicissitudes na esfera do poder ptolomaico. **Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos**, n. 10, 2017, p. 77-99.

CRIBIORE, R. **Gymnastics of the mind**: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

EATON, K.J. The festivals of Osiris and Sokar in the Month of Khoiak: The evidence from Nineteenth Dynasty Royal Monuments at Abydos. **Buske**, n. 35, p. 75-101, 2006.

FRANKFURTER, D. **Religion in Roman Egypt**: Assimilation and Resistance. New Jersey: Princeton University Press, 1998.

GRIFFITHS, J.G. **The origins of Osiris and his cult**. Leiden: Tuta Sub Aegide Pallas, 1980.

LIMA NETO, B. M. Paideia e ascensão social na África romana: a biografia de Apuleio de Madaura (séc. II d.C.) **Heródoto**, n. 2, v. 3, p. 72-87, 2018.

MILDE, H. S. **UCLA Encyclopedia of Egyptology**, Los Angele: UCLA, 2012.

MONTSERRAT, D. The representation of Young Males in 'Fayum Portraits'. **The Journal of Egyptian Archaeology.** v. 79, p. 215-225, 1993.

PEREIRA, R. G. G. **Helenização e Egipcianização**: Re-construção de Identidades no Egito Helenistico. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas: 2013.

RIGGS, C. **The beautiful burial in Roman Egypt**: art, identity and funerary religion. Oxford: Oxford University Press, 2005. SÄNGER, P. Military

SÄNGER, P. Military Immigration and the Emergence of Cultural or Ethnic Identities: the Case of Ptolemaic Egypt. In.: DERDA, T; AJTAR, A.; URBANIK, J. (Ed.). **The Journal of Juristic Papyrology**. Warszawa, p. 229-253, 2015.

VANDORPE, K; CLARYSSE, W. Cults, Creeds, and Clergy in a Multicultural Context. In.: VANDORPE, K. **A Companion to Greco-roman and Late Antique Egypt**. Hoboken: John Wiley & Sons, 2019, p. 407-427.

VASQUES, M. S. A chora egípcia e as identidades culturais no Egito Romano: uma abordagem arqueológica. *A***ssociação Nacional dos Professores Universitários de História** – XXIV Simpósio Nacional de História, p. 1-9, 2007.

VASQUES, M. S. Egito Romano: entre tradição, memória e renovação. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, v. 32, p. 120-130, 2019.

VASQUES, M. S. Identidade, gênero e poder no Egito Romano. In: BRANCAGLION JUNIOR, A.; SILVA, T. R. da; LEMOS, R. de S.; SANTOS, R. T. dos (Org.). **Semna – Estudos de Egiptologia**. Rio de Janeiro: Seshat – Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional, 2014, p. 122-133.

VASQUES, M.S. **Crenças funerárias e identidade cultural no Egito romano**: máscaras de múmia. Tese (Douturado em Arqueologia) - Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

SOBRE AS ORIGENS DOS "MISTÉRIOS DE MITRA": UMA REFLEXÃO EM TORNO DA HIPÓTESE DE FRANZ CUMONT E DE SUA UTILIZAÇÃO DE *TEBAIDA* DE ESTÁCIO E *VIDA DE POMPEU* DE PLUTARCO

ON THE ORIGINS OF THE "MYSTERIES OF MITHRAS": A REFLECTION ON FRANZ CUMONT'S HYPOTHESIS AND HIS USE OF STATIUS' *THEBAID* AND PLUTARCH'S *LIFE OF POMPEY*

Ismael Wolf[1]

RESUMO

Este artigo propõe uma reflexão em torno das origens dos chamados "mistérios de Mitra", partindo da hipótese formulada pelo historiador belga Franz Cumont, na obra *The Mysteries of Mithra*, publicada em edição inglesa de 1903. É realizada uma análise em torno das proposições de Cumont e a utilização que ele faz de documentos literários da Antiguidade greco-romana, mais especificamente das obras *Vida de Pompeu* de Plutarco e a *Tebaida* de Estácio. Ao final, são apresentadas algumas das limitações da abordagem de Cumont, bem como novas possibilidades a partir desses documentos literários.

Palavras-chave: origens; mistérios de Mitra; Franz Cumont; Tebaida; Vida de Pompeu.

ABSTRACT

This article proposes a reflection on the origins of the so-called "mysteries of Mithra", based on the hypothesis formulated by the Belgian historian Franz Cumont, in *The Mysteries of Mithra*, published in an English edition of 1903. An analysis is carried out around the propositions of Cumont and his use of literary documents from Greco-Roman antiquity, more specifically the works *Life of Pompey* of Plutarch and *Thebaid* of Statius. In the end, a few limitations of Cumont's approach are presented, as well as new possibilities using these literary documents.

Keywords: origins; mysteries of Mithras; Franz Cumont; Thebaid; Life of Pompey.

INTRODUÇÃO

Desde o fim da década de 1890, especialmente com base nos estudos de Franz Cumont, os "mistérios de Mitra", o culto romano ao deus Mitra, tem sido alvo de abordagens diversas por arqueólogos e historiadores que têm se debruçado sobre este objeto de

[1] Doutorando no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Av. Pasteur, 458 - Urca - Rio de Janeiro – RJ, Brasil - CEP 22290-240.
Professor titular de História na Rede Municipal de Educação de Gravataí – RS, Brasil.
E-mail: wolf_ismael@yahoo.co.uk; ismael.wolf@edu.unirio.br

pesquisa. Felizmente, fontes históricas materiais são abundantes e não há dúvidas sobre a existência das experiências religiosas dos "mistérios de Mitra" no Império Romano, especialmente entre os séculos I e IV d.C. (TURCAN, 2000, p. 33-34).

Da cidade de Roma até os mais remotos confins do território imperial há um grande número de registros do culto a Mitra, normalmente patrocinados por militares e funcionários públicos imperiais (SCHEID, 2017), seja através de seus templos – estruturas arquitetônicas conhecidas como mitreus[2] –, de inscrições variadas, da numismática, dedicatórias, altares e outros objetos religiosos. A cultura material apresenta uma série de registros de imagens religiosas envolvendo o culto a Mitra e suas crenças (BELAYCHE, 2021, p. 140-142). Um exemplo claro disso são os numerosos casos das representações da tauroctonia, talvez o maior símbolo desta religião, nas quais Mitra é retratado matando um touro (DALGLISH, 2017, p. 17). Ainda que esta representação possua pequenas variações de lugar para lugar, fica claro que normalmente segue um padrão geral (DALGLISH, 2017, p. 22-24).

Figura 1: *The Standish tauroctony, British Museum*.[3]

[2] Em latim: *mithraeum* (singular) e *mithraea* (plural).
[3] Número de registro do museu: 1825,0613.1 ; *CIMRM* 592.

Um dado relevante, contudo, é o fato de que os registros literários sobre os cultos a Mitra no Império Romano não são muitos e são cheios de lacunas. Não temos notícias de que, por exemplo, algum adepto do culto romano a Mitra tenha deixado para as gerações seguintes algum escrito teológico que informasse detalhes sobre os rituais e sobre as crenças e conhecimentos compartilhados pelos adoradores desta divindade. Talvez isso se dê pelo fato deste culto envolver conhecimentos que deveriam ser apenas de um seleto grupo de iniciados, o que faria com que seus adeptos e seus sacerdotes não pudessem ou não tivessem interesse em registrar ideias do grupo que deveriam estar restritas apenas ao próprio. É também possível que escritos deste tipo possam ter sido destruídos por algum grupo religioso rival.[4] Neste momento não temos condições de avançar para além do campo da especulação em relação a isso. O fato é que existem apenas esparsos registros escritos da antiguidade sobre os "mistérios de Mitra", bem como sobre suas origens no mundo romano. Alguns autores da antiguidade greco-romana nos legaram, direta ou indiretamente, algumas linhas sobre assuntos envolvendo o culto a Mitra, sendo que alguns textos dizem respeito ao seu culto persa e outros estão relacionados ao culto romano, ou seja, aos "mistérios de Mitra".[5] Dada a natureza lacunar destas fontes literárias e as esparsas informações que elas trazem, bem como os diferentes objetivos de cada um dos autores que as escreveram, alguns tópicos envolvendo os "mistérios de Mitra" no mundo romano permanecem com um grande ponto de interrogação. Essas dúvidas têm suscitado controvérsias e respostas variadas entre historiadores e arqueólogos ao longo dos séculos XX e XXI. Um dos tópicos disputados, especialmente o que nos interessa neste artigo, diz respeito ao tema das origens do culto romano a Mitra.

Este artigo propõe uma breve reflexão em torno da hipótese de Franz Cumont sobre as origens dos "mistérios de Mitra" no Império Romano, bem como busca analisar parte da documentação literária greco-romana utilizada por ele, a saber as obras *Vida de Pompeu*[6] de Plutarco e a *Tebaida*[7] de Estácio. Como critérios de relevância, entendemos que compreender como o historiador belga utilizou estes documentos literários na formulação de

---

Disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1825-0613-1. Acesso em: 15 dez. 2022.

[4] Aqui nos cabe conjecturar. Os escritos do cristão Justino Mártir, por exemplo, apresentam o mitraísmo como algo maléfico (Justin, *Apol.*66.4). É comum na história das religiões observarmos tentativas de "apagamento da memória" e de silenciamento. Não seria absurdo conjecturarmos que algum documento literário mitraico possa ter sido destruído. Se isso aconteceu com imagens religiosas das mais variadas, poderia acontecer também com textos sagrados e outros tipos de manuais teológicos. No entanto, devemos frisar que as "religiões de mistérios" antigas apelavam pouco a textos, e mais a ícones e outros objetos materiais. Assim, existe a possibilidade de nenhum documento literário ter sido produzido pelos adeptos dos "mistérios de Mitra".

[5] Para uma lista com esses documentos literários da Antiguidade greco-romana, consultar *Mithras: all the passages in Graeco-Roman literature*. Disponível em: https://www.tertullian.org/rpearse/mithras/literary_sources.htm. Acesso em: 02 nov. 2022.

[6] Plut. *Vit. Pomp*.

[7] Estat. *Theb.*

sua hipótese nos permite identificar as suas limitações e os seus pontos positivos, bem como suas concepções teórico-metodológicas. Em uma perspectiva do *métier* de historiador, revisitarmos o trabalho de Cumont e as documentações utilizadas por ele torna-se importante tendo em vista que nos possibilita novas reflexões sobre os olhares historiográficos oriundos de outros tempos, bem como a formulação de novas questões a partir do tempo presente.

O PROBLEMA DAS ORIGENS DOS "MISTÉRIOS DE MITRA" E SEU ESTADO DA ARTE

Há uma longa tradição, que se estendeu pelo século XX e chegou até nós no século XXI, tratando dos estudos sobre os "mistérios de Mitra" e consequentemente sobre as origens e a expansão deste culto no Império Romano. O debate em torno das origens deste culto no Império Romano tem sido alvo de diferentes visões e enfoques historiográficos ao longo das últimas décadas. Não há consenso em torno deste tema. No entanto, ele é importante, tendo em vista que a compreensão sobre o início deste culto implica em aceitar ou não elementos teológicos e míticos das antigas "religiões orientais", especialmente da Pérsia e da Índia. Segundo Roger Beck, as principais questões envolvendo as origens do mitraísmo romano dizem respeito às hipóteses de continuidade ou descontinuidade, à simples migração ou a uma nova invenção (reinvenção) do culto (BECK, 2002). Isso significa que muitos estudiosos têm se concentrado em polos distintos no que se refere a este tema.

Obviamente, todos reconhecem de alguma forma a influência das antigas religiões persas sobre o culto romano. Entretanto, varia o entendimento sobre a intensidade, a permanência, as rupturas e as inovações.[8] Ainda que tenhamos uma longa tradição de estudos que apontam para dois caminhos distintos, de continuidade e reinvenção/inovação, as pesquisas dos últimos trinta anos têm apresentado uma tendência para argumentos pró inovação, ou seja, a ideia do culto em Roma não ter sido apenas uma continuidade da antiga religião persa, mas uma novidade, tem se consolidado. Isso não quer dizer que não existam mais estudiosos que optem por um caminho argumentativo que privilegie elementos de continuidade, mas, apenas que os adeptos do culto romano como inovação, ou seja, os adeptos do modelo de ruptura (ou novidade completa) parecem ser, neste momento, maioria (BECK, 2002). Hipóteses elaboradas nas últimas décadas e presentes nos estudos de Roger Beck (1998, 2001 e 2006), Manfred Clauss (2000) e Aleš Chalupa (2016) confirmam

[8] Ao longo de mais de cento e vinte anos de estudos sobre os "mistérios de Mitra" as posições sobre o tema das origens foram variadas. Para um maior conhecimento sobre as hipóteses de reinvenção/inovação do culto, além dos trabalhos de Beck, Clauss e Chalupa, consultar os trabalhos de Gordon (1975), Merkelbach (1984), Hopfe (1994) e Ulansey (1991). Argumentos sobre a continuidade do culto em diferentes níveis podem ser encontrados nos trabalhos de Bivar (1998), Campbell (1968), Widengren (1980), Tripolitis (2002) e Pourshariati (2019).

essa tendência, ainda que em níveis distintos e com entendimentos com pontos de divergência.

CUMONT E SUA HIPÓTESE SOBRE AS ORIGENS DOS "MISTÉRIOS DE MITRA"

O grande número de elementos da religião de Mitra ao longo do território do Império Romano tem chamado a atenção de diversos estudiosos ao longo dos séculos XX e XXI. O "pai" destes estudos, sem sombra de dúvidas, é o arqueólogo e historiador belga Franz Cumont. Em seu livro *The Mysteries of Mithra*, publicado em edição inglesa de 1903,[9] Cumont dá conta de sua posição sobre as origens do mitraísmo romano. A hipótese sugerida por ele é a de que a religião mitraica no Império Romano teria sido "a forma romana do mazdeísmo", que seria a religião persa disseminada desde o Oriente. Desta forma, para Cumont, as raízes do mitraísmo romano se encontravam no território do atual Irã. Ainda que houvesse inovações como, por exemplo, uma substituição da língua persa pelo grego e pelo latim como língua litúrgica, Franz Cumont entendia que a cerimônia teria continuado essencialmente persa. Ele também defendeu que diferentes elementos simbólicos do mazdeísmo iraniano permaneceram no mitraísmo romano (CUMONT, 1903, p. 28-29).

A visão de Franz Cumont sobre as origens dos "mistérios de Mitra" no Império Romano se enquadra no que podemos chamar de "história evolucionária", ainda que ele não adote esse termo. Segundo Bonnet e Lannoy (2018), Cumont, antes da I Guerra Mundial, pode ser definido como possuidor de uma visão positivista[10] sobre o progresso religioso da humanidade[11]. Assim sendo, ele teria adotado uma abordagem historicizante das religiões, se utilizando de uma metodologia "empírica". Sua filosofia da história buscava organizar e classificar as experiências religiosas de acordo com padrões das ciências naturais. A crença de Cumont no progresso da humanidade afetava sua visão sobre a história das religiões, onde sistemas religiosos mais primitivos teriam progredido até se tornarem sistemas religiosos mais elaborados. Segundo esta abordagem de Cumont, os "mistérios de Mitra" e outras religiões orientais estariam em um ponto transicional entre a religião tradicional romana e o cristianismo, sendo o cristianismo também um ponto de transição.[12] A crença positivista no progresso da humanidade certamente influenciou a pesquisa de Cumont sobre

[9] Tradução da edição francesa de 1900, intitulada *Les mystères de Mithra.*

[10] O positivismo é uma escola filosófica criada originalmente pelo francês Augusto Comte (1798-1857).

[11] Aqui é importante não confundir com o chamado "darwinismo social", termo guarda-chuva para um conjunto de hipóteses surgidas na segunda metade do século XIX, inspiradas na teoria da seleção natural de Charles Darwin (1809-1882).

[12] O positivismo considera a chamada "religião da humanidade" como o destino final no processo de progresso religioso.

os “mistérios de Mitra” e seu olhar sobre a história das religiões de forma geral (BONNET; LANNOY, 2018, p. 157-165).

Nos dois primeiros capítulos de *The Mysteries of Mithra*, intitulados *The Origins of Mithraism*, e *The Dissemination of Mithraism in The Roman Empire*, Cumont trata da questão das origens e apresenta o culto como pertencente a uma grande linha de progresso, onde a experiência religiosa dos “mistérios de Mitra” seria um desdobramento histórico das antigas religiões do Irã e anteriormente da Índia. Para tal reflexão ele se utiliza dos antigos livros dos Vedas e dos Avestas, bem como material arqueológico. Desta forma, Cumont traça um caminho “evolutivo” para a divindade que ao longo do tempo teria adquirido diferentes atributos, sendo adaptada dentro de diferentes narrativas míticas e incorporando ao longo do tempo elementos semíticos e helênicos. Com o tempo, Mitra também teria sido associado pelos gregos ao deus Hélio, o que reverberaria na experiência romana que reforçaria ainda mais a associação de Mitra ao Sol (CUMONT, 1903, p. 1-32). O trecho abaixo representa bem o pensamento de Cumont sobre as origens dos “mistérios de Mitra”:

> Todos os ritos originais que caracterizaram o culto mitraico dos romanos remontam inquestionavelmente às origens asiáticas: os trajes de animais usados em certas cerimônias são uma sobrevivência de um costume pré-histórico muito difundido que ainda sobrevive nos nossos dias; a prática de consagrar cavernas nas montanhas ao deus é, sem dúvida, uma herança da época em que os templos ainda não eram construídos; as cruéis provas impostas aos iniciados recordam as sangrentas mutilações perpetradas pelos servos de Ma e de Cibele. Da mesma forma, as lendas das quais Mitra é o herói não podem ter sido inventadas, exceto em uma época pastoral. Essas tradições antigas de uma civilização primitiva e tosca subsistem nos Mistérios ao lado de uma teologia sutil e de um elevado sistema ético. Uma análise dos elementos constitutivos do mitraísmo, como um corte transversal de uma formação geológica, mostra as estratificações dessa massa composta em sua ordem regular de deposição. A camada basal dessa religião, seu estrato inferior e primordial, é a fé do antigo Irã, de onde teve sua origem. Acima deste substrato mazdeano foi depositado na Babilônia um espesso sedimento de doutrinas semíticas, e depois as crenças locais da Ásia Menor acrescentaram a ele seus depósitos aluviais. Por fim, uma luxuriante vegetação de ideias helênicas irrompeu desse solo fértil e ocultou parcialmente da vista sua verdadeira natureza original (CUMONT, 1903, p. 31-32).[13]

[13] Texto original: “*All the original rites that characterized the Mithraic cult of the Romans unquestionably go back to Asiatic origins: the animal disguises used in certain ceremonies are a survival of a very widely-diffused prehistoric custom which still survives in our day; the practice of consecrating mountain caves to the god is undoubtedly a heritage of the time when temples were not yet constructed; the cruel tests imposed on the initiated recall the bloody mutilations that the servitors of Ma and of Cybele perpetrated. Similarly, the legends of which Mithra is the hero cannot have been invented save in a pastoral epoch. These antique traditions of a primitive and crude civilization subsist in the Mysteries by the side of a subtle theology and a lofty system of ethics. An analysis of the constituent elements of Mithraism, like a cross-section of a geological formation, shows the stratifications of this composite mass in their regular order of deposition. The basal layer of this religion, its lower and primordial stratum, is the faith of ancient Iran, from which it took its origin. Above*

Desta forma, usando uma linguagem própria das "ciências duras"[14], Cumont sintetiza a sua ideia de linha progressiva da religião de Mitra, onde o culto teria tido suas raízes mais primitivas em uma época pré-histórica e progressivamente teria se desenvolvido até culminar na experiência religiosa vivenciada no Império Romano. Essa abordagem positivista pensa a história das religiões como interligada com a história do progresso da espécie humana (BONNET; LANNOY, 2018, p. 164).

Ao desenvolver sua hipótese sobre as origens dos "mistérios de Mitra", Cumont também se utiliza de algumas fontes literárias da Antiguidade greco-romana. Iremos destacar aqui as obras *Vida de Pompeu*[15] de Plutarco e a *Tebaida*[16] de Estácio. As fontes históricas escritas que tratam dos "mistérios de Mitra", embora esparsas e fragmentadas, são sempre norteadoras no sentido de que fornecem caminhos iniciais para as pesquisas sobre o mitraísmo no Império Romano. E mesmo que possamos, em certos pontos, identificar nelas linhas de pensamentos tendenciosos, ainda assim precisamos ter a sensibilidade de analisar o que cada uma delas pode manifestar através de seus discursos explícitos e implícitos, assim como também através de seus silenciamentos.

Falemos então brevemente sobre esses dois documentos utilizados por Cumont para a elaboração de sua hipótese sobre as origens dos "mistérios de Mitra" e que são oriundos dos dois primeiros séculos d.C. O mais antigo destes dois documentos foi escrito por Públio Papínio Estácio, por volta dos anos 80-90 d.C., um poeta e professor nascido na região da atual Nápoles, que ficou famoso principalmente por ter produzido um poema épico que acabou sendo denominado *Tebaida*. Ele também é autor de outro épico conhecido como *Achilleid* e da coleção de poemas epidíticos denominada *Silvae*, esta última uma fonte de informações sobre a Roma de Domiciano e sobre a própria vida do poeta. Estácio foi um contemporâneo dos imperadores Vespasiano e Domiciano (DOMINIK; GERVAIS; NEWLANDS, 2015, p. 3).

Em *Tebaida*, Estácio construiu uma narrativa sobre os conflitos pelo Trono de Tebas, cidade-estado grega, que teria sido alvo de disputa pelos filhos de Édipo. É dessa documentação literária que Cumont se utiliza para endossar sua hipótese sobre as origens dos "mistérios de Mitra" em sua experiência no Império Romano. Vale ressaltar que o contexto em que Mitra é introduzido nesse trecho da *Tebaida* se encontra dentro de uma oração ao deus Apolo. Em poucas palavras Mitra é apresentado como uma divindade que

this Mazdean substratum was deposited in Babylon a thick sediment of Semitic doctrines, and afterwards the local beliefs of Asia Minor added to it their alluvial deposits. Finally, a luxuriant vegetation of Hellenic ideas burst forth from this fertile soil and partly concealed from view its true original nature." (Tradução nossa.)

[14] Termo guarda-chuva para as disciplinas que se utilizam de observação sistemática, experimentos etc. Incluem-se nesta perspectiva as ciências naturais como, por exemplo, geologia, astronomia, física e biologia.

[15] Plut. *Vit. Pomp*.

[16] Estat. *Theb.*

está "sob rochas das pérsicas grutas, torcendo irados chifres relutantes"[17] (Estat. *Theb*.1.719-720). Cumont utiliza este documento de maneira breve e de forma indireta:

> Não foi até o final do primeiro século que o nome de Mitra começou a ser divulgado em Roma. Quando Estácio escreveu o primeiro canto da *Tebaida*, cerca de oitenta anos depois de Cristo, já havia visto representações típicas do herói tauróctono [...] (CUMONT, 1903, p. 37).[18]

A citação de *Tebaida*, do trecho citado anteriormente, aparece como nota de rodapé para endossar a ideia de Cumont de que a imagem do Mitra da tauroctonia já estava "circulando" na cidade de Roma ao final do primeiro século d.C. As palavras utilizadas por Estácio, de fato, nos fazem lembrar da tradicional cena da matança do touro. Cumont utiliza a narrativa de Estácio como uma espécie de prova de que o mito da tauroctonia já estaria circulando no imaginário dos moradores de Roma, ou pelo menos de alguns deles, no momento em que a obra literária foi produzida. Ao apontar que "(Estácio) já havia visto representações típicas do herói tauróctono", o historiador belga deixa claro o seu posicionamento de que a *Tebaida* seria um documento fidedigno para se identificar um marco temporal para a circulação da representação da tauroctonia na cidade de Roma. Desta forma, Cumont não apenas confere autoridade para a narrativa de Estácio, mas também a vincula de maneira indubitável à tauroctonia. Devemos nos lembrar que a visão de Cumont era a de uma religião em progresso. Assim, ele não percebe esse novo momento como uma grande virada, mas, como uma variação progressiva dentro de um contexto religioso maior.

Outro ponto importante sobre o trecho da obra de Estácio citado por Cumont, diz respeito ao entendimento de Cumont de que o "culto romano" de Mitra estaria diretamente ligado ao "culto persa". O fato de Mitra ser apresentado relacionado a uma caverna rochosa identificada como "persa" sugere fortemente que o autor estava pensando as raízes de Mitra como relacionadas à região da Pérsia. Para uma melhor reflexão, devemos lembrar que, na Antiguidade e na historiografia moderna, a religião de Mitra foi tradicionalmente vinculada a origens persas, ainda que, atualmente, a maior parte dos estudiosos não defenda uma ideia de continuidade entre o "culto persa" e o "culto romano" (BECK, 2002),[19] como vimos anteriormente. Neste sentido, teria Estácio cometido algum tipo de anacronismo impondo sobre o Mitra de séculos anteriores uma visão do culto a Mitra já do primeiro século d.C.? É

---

[17] Texto original: "*seu Persei sub rupibus antri indignata sequi torquentem cornua Mithram.*" (Tradução de Leandro Dorival Cardoso, 2018, p. 159). Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/157165/cardoso_ld_dr_arafcl1.pdf?sequence=14&isAllowed=y>. Acesso em: 16 out. 2022.

[18] Texto original: "*It was not until the end of the first century that the name of Mithra began to be generally bruited abroad in Rome. When Statius wrote the first canto of the Thebaid, about eighty years after Christ, he had already seen typical representations of the tauroctonous hero […]*." (Tradução nossa.)

[19] BECK, 2002.

difícil responder a esta pergunta, mas o fato é que o texto não nos fala nada diretamente sobre as origens do culto a Mitra no Império Romano, o que temos são indícios indiretos sobre uma possível ligação entre o "culto romano" e suas supostas origens persas, através de uma narrativa elaborada no final do século I d.C.

Outra obra literária utilizada por Cumont para a construção de sua hipótese sobre as origens dos "mistérios de Mitra" no Império Romano foi a escrita por Plutarco (46-120 d.C.), filósofo ligado ao chamado médio platonismo, que também foi historiador, magistrado e sacerdote do Templo de Apolo em Delfos. Nascido na região da Queroneia, Plutarco tornou-se um cidadão romano ao longo de sua vida (STADTER, 2014, p. 13-31). Diferentemente de Estácio, Plutarco oferece indícios mais fortes sobre as origens do culto a Mitra no Império Romano. A obra utilizada por Cumont e escrita por Plutarco, encontra-se dentro de uma série de biografias redigidas pelo escritor grego, denominada como *Vidas Paralelas*. Nesta série de biografias, Plutarco expõe virtudes e vícios que, segundo ele, estariam presentes nas vidas de alguns nobres gregos e romanos. Cumont cita essa obra de Plutarco, mais especificamente a biografia de Cneu Pompeu Magno (106–48 a.C.), um dos integrantes do chamado Primeiro Triunvirato de Roma, intitulada *Vida de Pompeu*.

De acordo com a narrativa oferecida por Plutarco, piratas da Cilícia, uma província na Anatólia, praticavam o culto a Mitra. Segundo relatado por ele, "esses piratas ofereciam estranhos sacrifícios no Olimpo e celebravam ali certos ritos secretos, entre os quais os de Mitra, que continuam, até hoje, tendo sido instituídos primeiro por eles" (Plut. *Vit. Pomp*.24).[20] Plutarco apresentou assim uma versão muito clara sobre o que ele pensava, ou pelo menos o que ele gostaria que os outros pensassem sobre as origens dos "mistérios de Mitra" no Império Romano, ou ainda sobre uma característica religiosa do culto que ele gostaria que fosse identificada aos piratas da Cilícia. A narrativa de Plutarco se refere a eventos que teriam ocorrido no século I a.C. e que ainda estariam ecoando no período em que ele escreveu a sua obra, visto que o escritor faz questão de frisar que o culto a Mitra permanecia até aquele momento sob influência daqueles homens. Plutarco também é claro quando fala que o culto a Mitra teria sido instituído primeiro por aqueles piratas, ou seja, seriam eles os precursores ou difusores deste culto no Império Romano. Assim, Plutarco atribui os princípios dos "mistérios de Mitra" no território imperial romano ao período das Guerras Mitridáticas.[21]

[20] Texto original*: "ξένας δὲ θυσίας ἔθυον αὐτοὶ τὰς ἐν Ὀλύμπῳ, καὶ τελετάς τινας ἀπορρήτους ἐτέλουν, ὧν ἡ τοῦ Μίθρου καὶ μέχρι δεῦρο διασώζεται καταδειχθεῖσα πρῶτον ὑπ᾽ ἐκείνων*." (Tradução nossa.)
[21] Apiano, um historiador que viveu entre o final do primeiro século e a segunda metade do século II depois d.C. também relatou as atividades destes chamados piratas no mesmo período (App. *Mith*. 14). Isso não necessariamente confirma que a narrativa de Plutarco estava certa sobre as origens do culto a Mitra no Império Romano, mas, apenas que esta narrativa encontra conotações de verossimilhança.

Passemos então para análise do uso que Cumont faz deste documento. Em um dos momentos de *The Mysteries of Mithra*, ao tratar das origens do mitraísmo romano, Cumont escreve que:

> De acordo com Plutarco, Mitra foi introduzido muito antes na Itália. Os romanos, segundo este relato, teriam sido iniciados em seus Mistérios pelos piratas da Cilícia conquistados por Pompeu. O testemunho de Plutarco não tem nada de improvável (CUMONT, 1903, p. 36-37).[22]

Vemos aqui que o autor utiliza as informações trazidas por Plutarco sobre as origens do mitraísmo em Roma terem se dado através dos piratas da Cilícia, uma região do Ponto, ainda no século I d.C., quando Pompeu conquistou aquela região. Estas informações dizem respeito à conquista de Pompeu no ano 64 a.C., quando foi vitorioso na Terceira Guerra Mítridática. Antes da vitória de Pompeu, a região era controlada por piratas que comercializavam escravos. O episódio teria provocado, então, a propagação do culto a Mitra pelo Império Romano, resultando na expansão e em um novo momento para esta religião que iria assim continuar a se desenvolver nos novos espaços em que estaria presente. Segundo Cumont, esse episódio estaria dentro de um contexto maior em que as guerras de conquista e "essas sucessivas anexações dos Césares foram a primeira causa da difusão da religião mitraica no mundo latino. Começou a se espalhar sob os Flavianos e se desenvolveu sob os Antoninos e os Severos [...]" (CUMONT, 1903, p. 36)[23]. A narrativa produzida por Plutarco é tratada por Cumont como fidedigna. Isso fica claro quando o historiador belga afirma que "o testemunho de Plutarco não tem nada de improvável em si". O fato dele não realizar grandes questionamentos sobre a narrativa de Plutarco está de acordo com a concepção de história de Cumont e de sua geração, mais especificamente com a crença na superioridade das fontes escritas.

Continuando nossa análise da utilização desta documentação por Cumont, observamos sua afirmação de que "é possível que no final da república o deus persa tenha encontrado alguns devotos fiéis na população mista da capital" (CUMONT, 1903, p. 37)[24]. Ao se expandir pelo território do Império Romano, através destes piratas da Cilícia que levavam junto consigo a própria religião, ela teria alcançado a cidade de Roma:

> Não foi até o final do primeiro século que o nome de Mitra começou a ser geralmente divulgado no exterior em Roma. Quando Estácio escreveu a

---

[22] Texto original: "*According to Plutarch, Mithra was introduced much earlier into Italy. The Romans, by this account, are said to have been initiated into his Mysteries by the Cilician pirates conquered by Pompey. Plutarch's testimony has nothing improbable in it*." (Tradução nossa.)
[23] Texto original: "*These successive annexations of the Caesars were the first cause of the diffusion of the Mithraic religion in the Latin world. It began to spread there under the Flavians and developed under the Antonines and the Severi […].*" (Tradução nossa.)
[24] Texto original: "*it is possible that towards the end of the republic the Persian god actually had found a few faithful devotees in the mixed populace of the capital.*" (Tradução nossa.)

> primeira Tebaida, cerca de oitenta anos depois de Cristo, já tinha visto representações típicas do herói tauróctono, e consta do testemunho de Plutarco que em seu tempo (46-125 d.C.) a seita mazdeísta, já gozava de certa notoriedade no Ocidente. Esta conclusão é confirmada por documentos epigráficos (CUMONT, 1903, p. 37-38).[25]

Assim, a hipótese defendida considera que, através destes piratas da Cilícia que levavam junto consigo a própria religião, o culto a Mitra teria iniciado sua expansão pelo Império Romano e alcançado o seu coração, a cidade de Roma. Ele utiliza os escritos de Estácio e de Plutarco com a finalidade de demonstrar que o mitraísmo havia adquirido notoriedade ao longo do tempo, o que estava sendo comprovado pela documentação literária e confirmada pelos documentos epigráficos. É importante dizer que Cumont não para por aí. Ele entende que a propagação do culto a Mitra no território imperial se deu por diferentes fatores, sendo disseminado por soldados, escravos e mercadores (CUMONT, 1903, p. 77-78), e adota cautela em relação a isso:

> Ao afirmar categoricamente que Mitra foi introduzido desta ou daquela maneira em uma determinada região, nossa generalização manifestamente não pode reivindicar exatidão absoluta. As causas simultâneas da propagação dos Mistérios estão tão misturadas e entrelaçadas que seria uma tarefa inútil tentar desvendar fio por fio as fibras desse emaranhado (CUMONT, 1903, p. 77).[26]

Assim sendo, ainda que considere fidedigna a possibilidade de um movimento de propagação inicial do culto a Mitra no Império Romano através dos piratas do Cilícia, Cumont apresenta-o apenas como uma forma de “start” para uma disseminação que teria se desenvolvido de maneira “misturada”, “entrelaçada” e que não deve ser definida através de generalizações.

Ao analisarmos a forma como Cumont lidou com esses documentos literários, percebemos que ele o fez conferindo-lhes considerável autoridade e buscando colocá-los em harmonia com seus conhecimentos arqueológicos. Ele não adota uma postura questionadora diante dos autores antigos, mas, utiliza-os para confirmar a sua hipótese dos “mistérios de Mitra” como uma religião em movimento de progresso, ou seja, as informações trazidas pelos autores da Antiguidade são utilizadas por Cumont como informativas e endossadoras de sua visão mais abrangente sobre a história das religiões.

---

[25] Texto original: “*It was not until the end of the first century that the name of Mithra began to be generally bruited abroad in Rome. When Statius wrote the first of the Thebaid, about eighty years Christ, he had already seen typical representations of the tauroctonous hero, and it apppears from the testimony of Plutarch that in his time (46-125 A.D.) the Mazdean sect. Already enjoyed a certain notoriety in the Occident. This conclusion is confirmed by epigraphic documents.”* (Tradução nossa.)

[26] Texto original: “*In affirming categorically that Mithra was introduced in this or that manner in a certain region, our generalization manifestly cannot lay claim to absolute exactitude. The concurrent causes of the spread of the Mysteries are so intermingled and intertwined, that it would be a futile task to attempt to unravel strand by strand the fibers of this entangled snarl.”* (Tradução nossa.)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De forma geral, os textos da Antiguidade greco-romana nos fornecem apenas algumas pistas sobre as origens dos “mistérios de Mitra” no Império Romano. Embora os documentos literários de Estácio e de Plutarco, considerados neste artigo, nos ofereçam indícios sobre as possíveis origens do culto, tudo que nos oferecem de forma substancial neste momento são possíveis *links* com a Pérsia, uma provável inserção inicial do culto através dos piratas da Cilícia ainda no século I a.C., e a possibilidade da circulação da representação do mito da tauroctonia em Roma já no final do primeiro século de nossa era. Assim, a utilização apenas desses documentos, ignorando as descobertas mais recentes da cultura material, certamente seria bastante problemática.

Sobre a utilização dos documentos literários por Cumont para a construção de sua hipótese sobre as origens dos “mistérios de Mitra”, concluímos que ele confere a esses grande autoridade, não problematizando-os adequadamente, o que está em concordância com a forma como os historiadores de sua geração costumavam tratá-los. Dessa forma, ainda que Cumont tivesse grande conhecimento arqueológico dentro do que era possível em sua época, sua postura em momento algum pareceu confrontar as narrativas de Estácio e de Plutarco, mas, apenas “harmonizá-las” com a cultura material. Os estudos mais recentes sobre os “mistérios de Mitra” apresentam novas visões historiográficas acerca do desenvolvimento da crítica literária e da arqueologia, que em suma possibilitaram que nas últimas décadas os documentos literários da Antiguidade fossem estudados à luz da cultura material. Afinal, não são mais tratados como superiores como o eram pelos estudiosos positivistas do final do século XIX e da primeira metade do século XX. A superação dessa concepção sobre os documentos (BELTRÃO; SOUSA, 2022, p. 422), juntamente com a profusão da cultura material sobre Mitra, tem permitido que os estudiosos tentem ultrapassar as limitações impostas pela documentação literária, sem com isso abandoná-la. As pesquisas de Clauss, Beck e Chalupa, citadas ao longo deste artigo, são a prova disso. A própria visão “evolucionária” de história das religiões, adotada por Cumont, também tem sido substituída por perspectivas que não conferem *status* de superioridade ou de inferioridade para as diferentes religiões, o que também tem afetado a maneira como os pesquisadores têm realizado suas análises e suas narrativas da história, incluindo aí a dos “mistérios de Mitra”.

Por fim, vale ressaltar que o olhar mais atual sobre os documentos literários não encerra antigas discussões em torno dos “mistérios de Mitra”, mas, nos permite novas abordagens. Nesta perspectiva, o debate em torno das origens do culto em sua experiência romana pode e deve ser ainda mais aprofundado à luz das mais recentes descobertas arqueológicas. Temos certeza de que com o passar dos anos novas reflexões poderão ser

realizadas, mas, provavelmente sem oferecer um desfecho definitivo para o tema. Isso não significa que a obra de Cumont e os textos de Estácio e de Plutarco serão desprezados. No entanto, novas percepções e possibilidades exegéticas poderão ressignificar os sentidos que encontramos neles atualmente. No mais, a busca pelas "origens" da religião de Mitra continua sendo importante para compreendermos não apenas os caminhos percorridos por este culto no Império Romano, mas também para uma melhor compreensão da teologia oculta nas representações que podemos observar na cultura material, bem como sua cosmovisão, seus ritos e a "religião vivida" (RÜPKE, 2016, p. 1-7) pelos adeptos em diferentes lugares e períodos em que o culto foi praticado dentro do território imperial. Dada a sua importância, este tema certamente será revisitado muitas e muitas vezes ao longo dos próximos anos.

FONTES

APPIAN. The Foreign Wars. L. Mendelssohn (Ed.). Leipzig: Teubner, 1879. Disponível em: https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0229%3atext%3dMith.. Acesso em: 02 nov. 2022.

JUSTIN MARTYR. Apologies. Translated by D. Minns; P. Parvis. Oxford: Oxford University Press, 2009.

PLUTARCH. Plutarch's Lives. with an English Translation by Bernadotte Perrin. Cambridge, MA.: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1917. Disponível em: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plut.+Pomp.+24&fromdoc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0123. Acesso em: 02 nov. 2022.

STATIUS, P. Papinius. Statius, Vol. I-II. John Henry Mozley. London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons., 1928. Disponível em: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0498%3Abook%3D1.. Acesso em: 02 nov. 2022.

REFERÊNCIAS

BECK, Roger. Mithraism. **Encyclopaedia Iranica**, 2002. Disponível em: https://iranicaonline.org/articles/mithraism. Acesso em: 05 ago. 2022.

BECK, Roger. New thoughts on the genesis of the mysteries of Mithras. **Topoi**, 2001, p. 59-76.

BECK, Roger. The Mysteries of Mithras: A New Account of Their Genesis. **The Journal of Roman Studies**, vol. 88, 1998, p. 115-128.

BECK, Roger. **The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

BELAYCHE, N. Coping with Images of Initiations in the Mithras Cult. **Mythos**, Dossier: Religious Images in the Roman World, 15, 2021, p. 140-166.

BELTRÃO, Claudia; SOUSA, Paulo Marcio Feitosa de. A *naenia* no funeral: revisitando o famoso relevo de Amiternum. **Revista M. Estudos Sobre a Morte, Os Mortos E O Morrer**. Rio de Janeiro, v. 7, n. 14, jul./dez. 2022, p. 420-437.

BIVAR, Adrian David Hugh. **The Personalities of Mithra in Archaeology and Literature**. New York: Bibliotheca Persica, 1998.

BONNET, Corinne; LANNOY, Annelies. Narrating the Past and the Future: The Position of the religions orientales and the mystères païens in the Evolutionary Histories of Religion of Franz Cumont and Alfred Loisy. **Archiv für Religionsgeschichte**, 2018, 20 (1), p. 157-182.

CAMPBELL, Leroy A. **Mithraic Iconography and Ideology**. Leiden: E. J. Brill, 1968.

CARDOSO, Leandro Dorval. **A *Tebaida*, de Públio Papínio Estácio: introdução, tradução e comentários (cantos I-V)**. 2018. Tese (Doutorado em Estudos Literários) – Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara - SP, 2018.

CHALUPA, Aleš. The Origins of the Roman Cult of Mithras in the Light of New Evidence and Interpretations: The Current State of Affairs. **Religio**, vol. 24, 2016, p. 65-96.

CLAUSS, Manfred. **The Roman Cult of Mithras: The God and His Mysteries**. New York: Routledge, 2000.

CUMONT, Franz. **The Mysteries of Mithra**. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1903.

DALGLISH, Dominic. Reconstructions: Mithras in Rome. In: ELSNER, Jas (Ed.). **Images of Mithra**. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 15-38.

DOMINIK, William J.; GERVAIS, Kyle; NEWLANDS, Carole E. Reading Statius. In: DOMINIK, William J.; GERVAIS, Kyle; NEWLANDS, Carole E. (Ed.). **Brill's Companion to Statius**. Leiden & Boston: Brill, 2015, p. 3-30.

GORDON, Richard L. Franz Cumont and the doctrines of Mithraism. In: HINNELLS, John R. (Ed.), **Mithraic studies**, vol. 1. Manchester: Manchester University Press, 1975, 215-248.

HOPFE, Lewis M., Archaeological indications on the origins of Roman Mithraism. In: HOPFE, Lewis M. (Ed.). **Uncovering ancient stones: essays in memory of H. Neil Richardson**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1994, p. 147–158

MERKELBACH, Reinhold. **Mithras**. Königstein: Hain, 1984.

POURSHARIATI, Parvaneh. **The Epic of Samak Ayar: The Literary Holy Grail of Mithraic Studies, East and West**. 9th European Conference of Iranian Studies, Free University of Berlin, Setembro, 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=0lI67iiAds4. Acesso em: 20 nov. 2022.

RÜPKE, Jörg. **On Roman religion: lived religion and the individual in ancient Rome**. London: Cornell University Press, 2016.

SCHEID, John. **La religion des Romains**. Paris: Armand Colin, 2017.

STADTER, Philip A. Plutarch and Rome. In: BECK, Mark (Ed.). **A Companion to Plutarch**. Chichester: Wiley Blackwell, 2014, p. 13-31.

TRIPOLITIS, Antonía. **Religions of the Hellenistic-Roman age**. Grand Rapids - Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.

TURCAN, Robert. **Mithra et le Mithriacisme**. Paris: Les Belles Lettres, 2000.

ULANSEY, David. **Origins of the Mithraic Mysteries**. New York, NY: Oxford University Press, 1991.

WIDENGREN, Geo. Reflections on the Origins of the Mithraic Mysteries. In: **Perennitas: Studi in onore di Angelo Brelich**, Roma: Edizioni Dell'Ateneo, 1980.

A RELAÇÃO ENTRE A VISUALIDADE E A PRODUÇÃO DOS DISCURSOS PAULINOS: UMA ANÁLISE A PARTIR DO DISCURSO DE PAULO NO AREÓPAGO ATENIENSE

THE RELATION BETWEEN THE VISUALITY AND THE PRODUCTION OF PAULINE SPEECH: AN ANALYSIS BASED ON PAUL'S SPEECH IN THE ATHENIAN AREOPAGUS

Jefferson Roberto Batista dos Santos[1]

RESUMO

Todo discurso é produzido a partir e para um contexto específico, buscando sempre persuadir a audiência. Paulo de Tarso buscava por meio de seus discursos, principalmente, construir imagens do Cristo que fossem facilmente compreendidas, assimiladas e aceitas por sua audiência. Para isso, utilizava elementos sociais, culturais e religiosos gregos, romanos e judaicos. Ao produzir seus discursos, sejam os escritos, sejam os orais, Paulo tinha em mente o contexto que o envolvia e, como o contexto variava de cidade para cidade, o conteúdo específico de cada discurso sofria variações e adaptações, mantendo sempre, no entanto, um núcleo comum: o anúncio e a representação do Cristo. Como foi possível um homem jovem de origem judaica e propagador de uma nova crença surgida no contexto do judaísmo, logo monoteísta, adaptar seu discurso a um ambiente politeísta, multifacetado e multicultural como o Império Romano e o mundo helenístico? Este artigo parte da premissa de que a inserção ativa de Paulo neste mundo cultural, social e religioso, aliada à sua formação proporcionaram as ferramentas necessárias à realização de tal tarefa. Buscaremos relacionar os discursos paulinos com o seu contexto de produção, concentrando-se especificamente em questões relativas à visualidade, a partir do seu discurso no Areópago ateniense.

Palavras-chaves: Visualidade; Discurso; Atenas; Areópago; Paulo de Tarso.

ABSTRACT

Every speech is produced from and for a specific context, always seeking to persuade the audience. Through his speeches, Paul of Tarsus mainly sought to provide images of Christ that were easily understood, assimilated, and accepted by his audience. In order to do so, he used Greek, Roman and Jewish social, cultural, and religious elements. When producing his speeches, whether written or oral, Paul had in mind the context, which varied from city to city, so the contents of each specific speech presented variations and adaptations but always had a common core: the announcement and representation of the Christ. How was it possible for a Jewish young man and propagator of a new monotheistic belief that emerged in the context of Judaism to adapt his speech to a polytheistic, multifaceted and multicultural environment such as the Roman Empire and the Hellenistic world? This paper is based on the assumption that both Paul’s active insertion in this cultural, social and religious world, and his training, provided the necessary tools to carry out this task. We will seek to study Paul’s speeches with their context of production, focusing specifically on issues related to visuality, addressing his speech on Athens’ Areopagus.

Keywords: Visuality; Speech; Athens; Areopagus; Paul of Tarsus.

---

[1] Mestrando em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, sob orientação da Profa. Dra. Claudia Beltrão da Rosa. Membro do Núcleo de Estudos e Referências da Antiguidade e do Medievo (NERO-UNIRIO). E-mail: jefferson.santos@edu.unirio.br

INTRODUÇÃO

A religião cristã surgiu no século I EC. como uma das diversas seitas do judaísmo e inserido nos contextos socioculturais e religiosos judaico, grego e romano. Essa nova religião que, aos poucos, se desvinculava do judaísmo, alcançou rapidamente diversas partes do Império Romano. Paulo de Tarso foi fundamental para essa expansão da seita do Caminho, como era conhecido o grupo que se reunia em torno da emblemática figura de Jesus de Nazaré, a quem consideravam o Cristo (SANTOS, 2022).

Paulo possuía um vasto capital cultural[2], fruto de sua inserção em um contexto multicultural. Nascido em Tarso na Cilícia, era ao mesmo tempo judeu, grego e cidadão romano. Ele foi um homem culto, educado nas culturas judaica e helenística de sua época. Sendo um conhecedor da cultura clássica, Paulo fez figurar em suas cartas autores gregos e estruturas de pensamento e escrita próprios da cultura grega de sua época (SILVA, 2013). Gonzaga (2015) destaca que o grande conhecimento demonstrado por Paulo da língua grega e de outros elementos dessa rica cultura como a filosofia e a poesia indicam a formação de Paulo em Tarso conforme o currículo educacional do mundo grego. Como cidadão romano, Paulo explorou os centros estratégicos e a comunicação do Império Romano, buscando consolidar a fé cristã nesses centros, nas principais províncias romanas, e ali implantando comunidades cristãs. Ao fazer isso, garantiu uma difusão mais ampla da sua mensagem a respeito do Cristo (BRUCE, 2020).

A partir do seu conhecimento de mundo, fruto de sua já mencionada inserção nas culturas grega, romana e judaica, Paulo conseguiu articular de forma elogiável elementos dessas culturas na construção de imagens do Cristo que fossem facilmente assimiladas, compreendidas e aceitas por seus leitores e ouvintes. Sendo o principal propugnador e formulador de doutrinas da nova religião que nascia no mundo cultural, social e religioso greco-romano, transmitia seus ensinamentos especialmente por meio de cartas que traziam seu discurso sempre adaptado à realidade dos leitores. Leitores esses que, segundo Silver (2010), pertenciam a um mundo de grande diversidade religiosa, com formas institucionais, rituais, teológicas, devocionais e artísticas às vezes milenares, em contato intenso entre si. Paulo construiu imagens do Cristo, ora como humano, ora como divino, fazendo uso de elementos conhecidos por sua audiência. Tal construção só foi possível por causa da sua formação e da sua inserção nas culturas e nas religiões mencionadas (SANTOS, 2022).

[2] Capital cultural: conceito desenvolvido por Pierre Bourdie, onde capital diz respeito a elementos que se acumulam ao longo da vida e que se pode utilizar no interior de um espaço social a fim de extrair posição mais favorável no interior desse grupo. Assim, conhecimento, educação, acesso ao conhecimento e à educação são elementos que constituem o capital cultural de um indivíduo.

Um excelente exemplo dessa utilização que Paulo fazia de elementos do mundo greco-romano, inclusive os religiosos, é a apresentação do Cristo como aquele que estabelece a paz com Deus, na sua Carta aos Romanos. No referido texto o ser humano é inimigo de Deus, por causa de suas transgressões, ou de sua desobediência. No entanto, são justificados pelo Cristo que os reconcilia com Deus, estabelecendo a paz entre ele e os humanos e, assim, os salva da ira divina. A justificação que gerou a paz com Deus foi concedida por meio do sangue proveniente do sacrifício do próprio Cristo (*Rm 1*.18; 2.5. 8; 5.1, 9-11*)*. No pensamento religioso romano também existiam ações humanas que atraiam a ira dos deuses, principalmente relacionados à inobservância dos rituais. Por esse motivo os romanos estavam constantemente em busca de manter a *Pax Deorum* que muitas vezes só podia ser alcançada pela observância escrupulosa do procedimento ritual (SILVA, 2019). Na Carta aos Romanos Paulo faz uma crítica intensa à prática religiosa judaica que havia falhado gravemente, sendo o Cristo o único capaz de estabelecer a paz com Deus por meio do sacrifício que o próprio Deus[3] oferece a si mesmo. Dessa forma, a própria divindade estabelece a paz entre si e o ser humano, por meio da justificação oferecida pelo Cristo que é ao mesmo tempo divino e humano. Na religião romana aplacar a *ira deorum* era uma função legítima dos pontífices, especialmente do *Pontifex Maximus*, sendo ele o responsável por preservar a relação com os deuses (MUNHOZ; SILVA, 2017). Como construtor de pontes entre os deuses e os seres humanos cabia ao *Pontifex Maximus* esse aplacamento da ira divina no âmbito religioso romano, da mesma forma que como “mediador entre Deus e os homens” (*1 Tm* 2.5*)*[4] cabia ao Cristo essa mesma função no âmbito religioso do cristianismo.

O uso dessa noção de aplacamento da ira divina por Paulo na Carta aos Romanos é muito significativo e constitui um elo muito importante entre os cristãos de origem romana e judaica, uma vez que a noção de um mediador humano entre as esferas humana e divina era comum a ambos. Os romanos na figura do *Pontifex Maximus*, especialmente a partir do pontificado máximo de Augusto, significativo para o contexto paulino; e os judeus na figura do sumo sacerdote. Dessa forma seria fácil para ambos compreender o papel fundamental do Cristo como aquele que aplaca a ira divina e conecta divindade e seres humanos[5].

[3] Para fins de distinção, sempre que aparecer neste artigo o termo Deus conforme grafado aqui, com inicial maiúscula, a referência é à divindade de Israel e de Paulo como um nome próprio a ela conferida, conforme a opção das versões consultadas para produzir esse texto. Por vezes a escolha discursiva tornou necessária essa grafia. Sempre que possível o termo Deus foi substituído por divindade.
[4] Todas as citações de trechos da neotestamentária em língua portuguesa, neste artigo, seguirá a versão da Bíblia de Jerusalém (2019).
[5] Em minha monografia de graduação tratei a respeito da associação do Cristo à figura do *Pontifex Maximus* na Carta aos Romanos e sobre as semelhanças com as narrativas romanas a respeito do *divus augustus*, sugiro a leitura especialmente do terceiro capítulo para uma noção inicial sobre o

Paulo foi o primeiro escritor cristão, aquele que primeiro escreveu sobre o Cristo, e foi o maior responsável pela construção e perpetuação de imagens da figura central da religião cristã, uma vez que os documentos que produziu serviram de base para formulação de doutrinas – debates e rupturas – no seio do movimento. Essas imagens formaram, na mente dos cristãos, as imagens que se tem até hoje do Cristo. Em seus escritos nos é apresentado um Cristo divino e humano: ele é o general triunfador, é o segundo Adão, é o *Pontifex Maximus*, é o soberano sobre todos, inclusive os mortos, o crucificado e o ressurreto. Embora a base seja a mesma, as imagens que encontramos em cada carta diferem muito entre si (SANTOS, 2022).

As representações que Paulo fazia do Cristo estavam repletas de visualidade. Em muitos dos seus escritos é quase impossível não se pegar imaginando os detalhes dessas representações ao ler ou ouvir as narrativas. Um exemplo disto é a representação do Cristo como um general triunfador na sua Segunda Carta aos Coríntios (2.14-16) que traz imediatamente, aos que conhecem o *modus operandi* do cortejo triunfal romano, a imagem do general (vestido com uma túnica púrpura, com o rosto pintado de vermelho montado em um carro dourado puxado por cavalos ou touros brancos) e seu exército entrando em Roma pela *Porta Triumphalis* levando os despojos e os escravos capturados durante a batalha em direção ao templo de Júpiter no Capitólio, onde eram oferecidos sacrifícios para esta divindade, conforme descrevem Beard, North, Price (1998). A partir da experiência paulina em Atenas e, mais especificamente, seu discurso no Areópago da cidade, empreenderemos uma análise preliminar da mobilização que Paulo fazia de seu capital cultural, a fim de conjugar elementos essenciais para a transmissão eficiente da sua mensagem a respeito do Cristo.

PAULO E O CONTEXTO VISUAL DE SEU TEMPO

O mundo antigo estava repleto de imagens e visualidades. Fossem elas pictóricas, estatuárias, mentais ou literárias, o público de Paulo vivia nesse mundo com suas imagens e seus signos visuais, os reconheciam e interagiam com eles. Por isso Paulo, que, como todo autor, escrevia tendo em vista o universo cognitivo e emocional do seu público-alvo, fazia largo uso da visualidade, embora não trabalhasse com obras figurativas ou imagéticas. Cabe destacar que na Antiguidade não se fazia distinção entre imagens pictóricas, estatuárias, mentais e literárias, inclusive os mesmos termos eram utilizados para se referir a todo esse universo imagético, conforme pode ser visto nas análises de Glare (1968), Vine, Unger, White JR (2012) e Kleinknecht (2013) apresentadas abaixo.

---

assunto e para acesso à bibliografia pertinente. Disponível em: http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.2.18789.68324. Acesso em: 19 dez. 2022.

O termo imagem tem sua origem no termo latino *Imago* que pode ser traduzido por imagem e traz o sentido de uma representação na arte de uma pessoa ou coisa; uma representação de uma imaginação (imagem mental); uma representação em palavras, descrição, retrato falado. Uma cópia, uma duplicata, um reflexo que tem a aparência de algo, mas não é; uma imitação; uma demonstração, algo semelhante que serve de ilustração, modelo, paralelo, exemplo. Algo que torna visível, uma manifestação ou personificação (GLARE, 1968).

No grego, língua utilizada por Paulo para escrever e proferir seus discursos, temos o termo εἰκών (*eikon*), traduzido como imagem que significa imagem; representação; manifestação; estátua ou representação semelhante; representação visível de algo invisível; representação de um arquétipo; semelhança a um arquétipo (VINE, UNGER, WHITE JR, 2012). Este termo traz a ideia de uma representação artística ou mental de uma imagem. No entanto, não é uma mera apresentação dessa imagem, mas algo que ilumina a sua essência interior. Seria, portanto, uma cópia que tem os mesmos poderes e sentimentos do original que representa (KLEINKNECHT, 2013). Em ambas as línguas, imagem diz respeito tanto à imagem pictórica ou à escultura, como também à imagem mental e à imagem reproduzida em textos (literária).

Assim, ao produzir os discursos por meio dos quais construiu a(s) imagem(ns) do Cristo e utilizar elementos relacionados à visualidade, Paulo busca criar na mente de seus leitores e ouvintes a representação (poderíamos mesmo dizer “visualização”) do Cristo mais adequada ao contexto específico de cada um e levá-los à aceitação das implicações de cada uma dessas representações.

A fim de cumprirmos a proposta desse artigo, nos deteremos no capítulo 17 de Atos dos Apóstolos que narra o discurso de Paulo no Areópago de Atenas. O livro de Atos, conforme aponta a tradição cristã primitiva, desde a segunda metade do século II EC., tem sua autoria atribuída a Lucas, companheiro de viagem e missão de Paulo, que teria escrito também o Evangelho que leva seu nome (BOOR, 2003; KISTERMAKER, 2016). O livro, segundo Kistermaker, teria sido escrito entre 62 e 64 EC., uma vez que o último relato do livro aborda os dois anos de prisão domiciliar de Paulo em Roma, da qual foi liberto em 62 EC., e não há nenhum relato a respeito do incêndio de Roma e do ato persecutório de Nero, acontecimentos muito importantes para serem ignorados por Lucas. Essa obra lucana, é a continuação dos relatos do Evangelho, enfocando as ações dos seguidores de Jesus de Nazaré em obediência às suas ordens (*At.* 1.1-5).

O DISCURSO DE PAULO NO AREÓPAGO DE ATENAS

Atenas era uma cidade superpovoada por imagens, especialmente na Acrópole, onde estava localizado o Partenon, um grandioso templo dedicado ao culto à deusa Atena e que possuía, além da estátua da deusa, um riquíssimo jogo de imagens que podia ser admirado na sua parte externa e que provavelmente conservava uma harmonia de sentido com o que se podia contemplar no seu interior (LAGE; EV, 2019). Ao andar pela cidade, Paulo observou diversos objetos de culto entre estátuas, altares e santuários. Inclusive um altar dedicado ao deus desconhecido, que se tornou o ponto de partida da sua argumentação no discurso proferido no Areópago da cidade que se localizava na região noroeste da Acrópole (*At.* 17. 22-23).

Atenas, como uma cidade grega, estava inserida num contexto, o da sacralidade grega. Neste contexto, conforme afirma Lucas Vitoriano Lopes Cerqueira[6] (2016, p. 7), existiam santuários onde os deuses eram apresentados esplendorosamente em esculturas. No entanto, as divindades não estariam limitadas a eles, sendo também representados nas obras dos poetas que serviam como perpetuadores de memória dos deuses.

Conforme o relato de Lucas em *Atos* 17.16-22, Paulo, após, conflitos graves com um grupo de judeus tessalonicenses, tanto na própria Tessalônica quanto em Beréia, chega a Atenas, por volta de 50-52 E.C., e ali também faz o seu anúncio do Cristo. Ali ele iniciou sua pregação do Cristo, como de costume, na sinagoga da cidade, mas também o fez na Ágora ateniense, onde disputava com todas as pessoas que se apresentassem para o debate. Em dado momento, filósofos epicuristas e estoicos, perplexos com sua mensagem, o levaram ao Areópago para que pudesse explicar suas inovadoras, e talvez perturbadoras, ideias.

O discurso proferido por Paulo no Areópago de Atenas é uma expressão clara do seu vasto capital cultural; nele transparece o seu conhecimento do contexto visual e imagético da cidade e de autores importantes para a cidade. Partindo do altar ao deus desconhecido, um dos muitos monumentos religiosos espalhados por Atenas, Paulo constrói um discurso que se inicia indicando que a divindade que eles adoravam sem conhecer seria a mesma que ele conhecia e adorava, a qual não era semelhante a uma escultura criada por homens nem habitava em templos feitos por homens, mas o criador de todas as coisas (*At. 1*7. 22-26). Nisso o Deus que Paulo pregava diferia das divindades humanas, uma vez que os romanos, conforme apontam Luciene Munhoz de Omena e Suyane Bueno Silva (2017), não podiam atuar religiosamente de outra forma se não através de um espaço tempo, podemos dizer, oficializado.

---

[6] Optamos por apresentar o nome completo dos autores na primeira citação de artigos, apresentando nas demais citações o sistema autor-data. Os outros tipos de produção aparecem citados no sistema autor-data desde a primeira citação.

Paulo inseriu em seu discurso elementos altamente conhecidos por seus interlocutores ao citar o poeta Arato (*At*. 17.26,28) e os poetas e filósofos estoicos Cleantes e Epimenides (*At*. 17.28), este último apontado como o principal responsável pela existência de altares aos deuses desconhecidos em Atenas, conforme diversas interpretações do relato do autor grego do século III d.C. Diógenes Laércio:

> Epimenides tornou-se famoso em toda a Hélade, e passou a ser considerado caríssimo aos deuses. Por isso, quando foram atingidos por uma pestilência e a sacerdotisa pítia determinou-lhes que purificassem a cidade, os atenienses mandaram a Creta uma nau comandada por Nícias, filho de Nicêratos, a fim de pedir ajuda a Epimenides. Ele [...] pôs fim à pestilência da maneira seguinte. Obteve algumas ovelhas negras e brancas e levou-as para o Areópago; de lá Epimenides deixou-as irem para onde lhes aprouvesse, instruindo as pessoas que as seguissem no sentido de marcarem o lugar onde cada ovelha deitasse e oferecessem um sacrifício à divindade local. E assim terminou a calamidade. Por causa desse acontecimento é possível encontrar-se até hoje, em diferentes demos atenienses, altares sem nome, erigidos para perpetuar a memória dessa expiação (*Diog. Laert*. 1.110).

Em *At.* 17.26-28, temos o relato da seguinte fala de Paulo:

> De um só fez toda a raça humana para habitar sobre toda a face da terra, fixando os tempos anteriormente determinados e os limites do seu habitat. Tudo isto para que procurassem a divindade e, mesmo se às apalpadelas, se esforçassem por encontrá-la, embora não esteja longe de cada um de nós. **Pois nele vivemos, nos movemos e existimos**, como alguns dos vossos [poetas], aliás já disseram **somos também sua raça (geração/descendência)** [grifos e acréscimos nossos][7].

No trecho acima, Paulo cita um trecho do poema *Cretica*, de Epimenides:

> Para aqueles que estenderam suas sepulturas, demônios onipresentes,
> Cretenses são mentirosos, bestas malignas, estômagos lentos
> mas você não morre, você vive, e você é eterno,
> **pois em ti vivemos, nos movemos e existimos**[8].

Esta citação é bem significativa, uma vez que não somente faz uma referência ao elemento visual do altar ao deus desconhecido, mas também uma citação do filósofo estoico que tradicionalmente era apontado como o responsável pela existência de tal altar. Dessa forma, Paulo demonstra aos epicuristas e estoicos presentes que não apenas tinha visto o altar ao deus desconhecido, mas também conhecia a história, ou a tradição, por trás de sua construção e, a partir daí, argumenta que esse deus desconhecido pelos atenienses era

[7] Texto original: ἐποίησέν τε ἐξ ἑνὸς πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς, ὁρίσας προστεταγμένους καιροὺς καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν ζητεῖν τὸν θεόν, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν, καί γε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα. ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καί τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν·

[8] Trazemos aqui a reconstrução feita a partir de dois comentários siríacos idênticos por A. B. Cook em Zeus: A Study in Ancient Religion (1914).

conhecido por ele e era exatamente o Deus que ele estava apresentando na praça. Tal abordagem só foi possível devido ao conhecimento que Paulo possuía da história e da cultura religiosa da cidade e, mais especificamente, do Areópago e do altar ao deus desconhecido.

Porém, Paulo não para por aí, citando também trechos dos poemas *Fenômenos* de Arato e do *Hino a Zeus* de Cleantes:

> Por Zeus principiemos, a quem os mortais nunca deixamos
> inominado. Providas de Zeus estão todas as vias
> e todos os humanos rossios, providos também mar
> e portos; em todas as horas, Zeus demandamos todos.
> **Pois somos também sua progênie**. Ele paternal aos homens
> dá sinais direitos, para o trabalho alevanta as gentes
> lembrando-lhes do pão, conta quando o torrão está nas melhores horas
> para bois e arados, conta quando são as estações direitas
> tanto para se fincarem mudas quanto para as sementes todas se lançarem à terra (*Arati Phaenomena*., 1-9)[9].
>
> Ó mais glorioso dos imortais, deus de muitos nomes e sempre poderoso,
> Zeus, senhor da natureza, que tudo governas com leis,
> salve! Pois a todos os mortais é lícito falar-te.
> **Em ti está a nossa origem**; a sorte de ser a imagem de um deus,
> só a nós coube, entre tantos seres mortais que vivem e rastejam sobre a terra (*Cleant. Hymn* 1.1-5)[10].

Em ambos os trechos citados os autores estavam direcionando elogios e louvores a Zeus. Paulo, no entanto, os direciona para a divindade que apresentava e o representante humano escolhido por essa divindade, o Cristo, personagem central das cartas de Paulo, que aqui é apresentado como o homem ressuscitado que julgaria todo o mundo, uma atribuição claramente divina. Até este ponto, o discurso de Paulo estava sendo atentamente ouvido, pois, estava em consonância com o pensamento das escolas filosóficas ali representadas. Como exemplo das aproximações podemos citar, conforme demonstra Rodrigo Nunes do Nascimento (2020), a concepção panteísta dos estoicos que ensinavam ser Zeus uma força imanente e não um deus em forma humana, o que se aproxima da ideia do Deus que não é fruto das mãos humanas e, portanto, não habita em templos feitos por mãos humanas. No entanto, algo soa estranho para eles que, de pronto, declaram: "A esse respeito nós o ouviremos outra vez" (*At.* 17.26-33). O ponto divergente entre o pensamento paulino e os pensamentos epicurista e estoico é a ressurreição dos mortos. Segundo Francisco José da Silva (2013) esses pensadores ou não acreditavam em vida após a morte ou acreditavam na transmigração da alma, ou mesmo, no caso dos estoicos, na integração

---

[9] Aqui trazemos a tradução disponível no periódico Cadernos de Tradução (2016), disponível em: https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/216895/000999984.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em 01 ago. 2022.

[10] Tradução nossa a partir da versão apresentada no artigo de Ayala (2011): El Himno a Zeus de Cleantes, disponível em: https://research.amanote.com/publication/d5Ue2XMBKQvf0Bhi3JmB/el-himno-a-zeus-de-cleantes. Acesso em: 30 jul. 2022.

da alma ao universo, sendo a ressurreição dos mortos um escândalo para essas escolas. Nascimento (2020) demonstra que os epicuristas acreditavam não existir na morte prazer ou dor, uma vez que era um estado de sentidos ausentes, onde acabava toda sensação e os átomos eram dissolvidos, sendo, assim, inconcebível a interrupção ou inversão do processo. Aponta ainda que os estoicos viam a morte como algo indiferente no que se refere à moral, apesar de ser negativa dos pontos de vista físico e biológico. Por ser algo inevitável, era necessário acostumar-se com ela e aceitá-la.

Com a rejeição do seu anúncio do ressuscitado, Paulo não consegue todo o êxito esperado da sua exposição, a aceitação do Cristo por parte dos ouvintes atenienses, mas consegue, magistralmente, aplicar seu capital cultural, adaptando mais uma vez o seu discurso a respeito do Cristo ao contexto sociocultural e religioso de seus interlocutores. Muito além disso, esse evento é o primeiro relato do encontro da filosofia grega com o pensamento protocristão, que vai resultar, conforme aponta Silva (2013), na constituição da teologia cristã. Para Silva, assim como a tentativa de Fílon de Alexandria, filósofo judeu do século I E.C., de fazer a síntese entre judaísmo e filosofia grega abre caminho para o surgimento da filosofia cristã, em Paulo se constituiu a teologia cristã a partir de tal filosofia.

Assim, o capital cultural paulino serviu não apenas para contextualizar seus discursos diante de suas audiências, como também foi fundamental para a construção da imagem, ou imagens, do Cristo que se tem até hoje e para o florescimento da teologia cristã. Ao falar de imagem do Cristo não me refiro àquelas criadas e exploradas pelas artes visuais que, aliás, apresentam um Cristo eurocêntrico com características totalmente diferentes daquelas que o Jesus de Nazaré realmente teria[11]. A referência aqui é à imagem mental, literária e até mesmo ideológica que foi, ao longo do tempo, se perpetuando, principalmente no interior dos círculos cristãos, mas, não se limitando a eles. Essas imagens do Cristo, embora não sejam originalmente pictóricas, estão mergulhadas em um mundo de visualidades e inspiraram, ao longo do tempo, a produção de diversas imagens, sejam elas esculpidas, pintadas ou dramatizadas.

Importante destacar que essa relação de visualidade e religião com a qual Paulo teve intenso contato não estava restrita ao contexto greco-romano, mas, englobava também o contexto judaico. A despeito da proibição da confecção de imagens e do seu uso cúltico (*Ex* 20.4-6), a religião judaica estava repleta de visualidades e simbolismos. As vestes sacerdotais com seus peitorais, adereços de cabeça e demais ornamentos, o altar e os seus chifres, a arca da aliança e os querubins do propiciatório, o candelabro de ouro e suas sete

[11] Para um conhecimento mais aprofundado a respeito da real aparência de Jesus de Nazaré indico o artigo de Joan Taylor "What did Jesus look like?" publicado na revista The Ancient Near Est Today (ANE Today) em dezembro de 2019, disponível em: https://www.asor.org/anetoday/2019/12/Jesus-Look-Like/ e o livro de mesmo nome publicado em 2018 pela Bloomsbury Publishing.

chamas, o véu ornado com querubins[12]. Esses elementos presentes tanto no tabernáculo quanto no Templo de Jerusalém, além de estarem repletos de visualidades, estavam permeados de simbolismos que foram referidos por Paulo em suas cartas.

Todas essas referências visuais e conhecimentos filosóficos, culturais e religiosos compõem o capital cultural de Paulo e são magistralmente utilizados na construção de seus discursos escritos e falados. O autor soube combinar muito bem tais elementos e adaptá-los ao contexto de cada grupo de destinatários a fim de tornar sua mensagem compreensível e de construir imagens do Cristo que fizessem sentido para esses interlocutores. Desse modo, parece-nos que o contexto visual em que Paulo estava inserido exerceu uma significativa influência sobre seu pensamento, se tornando uma das bases fundamentais da sua construção da imagem do Cristo em suas cartas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Paulo estava inserido em um contexto em que abundavam imagens e produções culturais como um todo. Além disso, fazia parte do contexto paulino uma enorme diversidade de cultos e objetos dedicados aos deuses. Paulo ao representar o Cristo, figura central do seu pensamento e, logo, do seu discurso, o faz tendo em mente e tendo, muitas vezes, diante dos seus olhos todo esse mundo visual, cultural e religioso que contribui para a construção da imagem do Cristo também em suas cartas.

No discurso proferido por ele no Areópago de Atenas e narrado por Lucas no livro dos Atos dos Apóstolos, Paulo faz um uso preciso do seu conhecimento a respeito da cultura e da religião atenienses em suas referências a Arato, Cleantes, Epimênides e ao altar ao deus desconhecido. Embora tenha seu discurso interrompido no momento em que faz referência à ressurreição do Cristo, Paulo consegue persuadir algumas pessoas, que recebem de bom grado sua mensagem e aderem ao seu grupo, entre eles um membro do Areópago (*At.* 17.32-34).

A partir da análise da sua experiência nessa cidade central para a vida cultural e religiosa do mundo greco-romano, podemos perceber o quão importante era para Paulo a adaptação de seu discurso ao contexto de seus interlocutores, o que só era possível devido à sua inserção em um contexto muito amplo, ou melhor em múltiplos contextos. Podemos perceber também uma estreita relação entre o mundo de visualidades que o cerca e a produção de seus discursos, não apenas no episódio narrado por Lucas em Atos, como em seus próprios registros nas cartas que escreveu.

---

[12] Para um detalhamento de cada um desses itens sugiro a leitura do livro de Êxodo nos capítulos 25 - 27.

FONTES

ARATO. Fenômenos. **Cadernos de Tradução**, Porto Alegre, n. 38, p. 1-84, 2016. Disponível em: https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/216895/000999984.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 01 ago. 2022.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. Nova edição rev. e ampl., 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

Laêrtios, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2. ed. Brasília: Editora Universidade e Brasília, 2008. 360 p. Tradução do grego, introdução e notas: Mário da Gama Cury.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AYALA, José Molina. El Himno a Zeus de Cleantes. **Estudios**: filosofía, historia, letras, Ciudad de México, v. 9, n. 97, p. 171, 2011. Instituto Tecnologico Autonomo de Mexico. http://dx.doi.org/10.5347/01856383.0097.000181971. Disponível em: https://research.amanote.com/publication/d5Ue2XMBKQvf0Bhi3JmB/el-himno-a-zeus-de-cleantes. Acesso em: 30 jul. 2022.

BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S. **Religions of Rome Volume 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

BOOR, W. **Atos dos Apóstolos**. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2003. (Comentário Esperança).

COOK, A. B. **Zeus**: A Study in Ancient Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 1914.

CERQUEIRA, L. V. L. Entre os gregos e o Olimpo: como os antigos compreendiam o sagrado. In: SEMANA DE HISTÓRIA DA FECLESC, 13., 2016, Quixadá. **Anais [...].** Quixadá: Uece, 20169. p. 1-20. Disponível em: http://uece.br/eventos/semanadehistoriadafeclesc/anais/trabalhos_completos/245-37959-10082016-085835.pdf. Acesso em: 01 ago. 2022.

GLARE, P. G. W. (ed.). **Oxford Latin Dictionary**. Oxford: Oxford University Press, 1968.

GONZAGA, W. **Os conflitos na igreja primitiva entre judaizantes e gentios a partir das cartas de Paulo aos Gálatas e Romanos.** Santo André: Academia Cristã, 2015.

KISTERMAKER, S. **Comentário do Novo Testamento**: atos. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2016. 2 v.

KLEINKNECHT, H. *Εἰκών*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (org.). **Dicionário do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. p. 388-390.

LAGE, C. F.; EV, G. S. As transformações da Acrópole de Atenas: a monumentalidade emblemática do Partenon e das suas esculturas. **Nearco**: Revista Eletrônica da Antiguidade, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 49-68, 2019. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/nearco/article/view/49484. Acesso em: 01 ago. 2022.

NASCIMENTO, R. N. Paulo em Atenas: afinidades e estranhamentos entre o apóstolo dos gentios e os filósofos epicureus e estoicos. **Reflexus**: Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões, Vitória, v. 14, n. 2, p. 697-715, 14 dez. 2020. Disponível em: https://revista.fuv.edu.br/index.php/reflexus/article/view/1141. Acesso em: 18 nov. 2022.

SANTOS, Jefferson Roberto Batista dos. **Construindo a imagem do Cristo**: uma análise das cartas de Paulo aos Coríntios, aos Filipenses e aos Romanos. 2022. 73 f. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura em História, Escola de História, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.2.18789.68324. Acesso em: 08 ago. 2022.

SILVA, F. J. O discurso de Paulo em Atenas, encontro entre fé cristã e filosofia grega. **Revista Helius**, Sobral, v. 1, n. 1, p. 15-26, jul. 2013. Disponível em: https://helius.uvanet.br/index.php/helius/article/view/17/26. Acesso em: 01 ago. 2022

SILVA, S. B. **Os *prodigia* e a *pax deorum***: uma análise da supplicatio expiatória em ab vrbe condita libri de tito lívio (século i a.c.). 2019. 230 f. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019. Disponível em: https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/9828. Acesso em: 05 nov. 2022.

SILVER, C. Dura-Europos: Crossroad of Cultures. **Archaeology Archives**, 2010. Disponível em: https://archive.archaeology.org/online/features/dura_europos/. Acesso em: 01 ago. 2022

VINE, W.; UNGER, M. F.; WHITE JUNIOR, W. **Dicionário VINE:** O significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento. Rio de Janeiro: Cpad, 2012. 1115 p. (15ª reimpressão). Tradução: Luís Aron De Macedo.

A RELIGIÃO CRISTÃ NA VISÃO DE UM NÃO-CRISTÃO: A *HISTORIA NOVA* DE ZÓSIMO (SÉCULOS V-VI EC)

THE CHRISTIAN RELIGION FROM THE VIEW OF A NON-CHRISTIAN: THE *HISTORIA NOVA* OF ZOSIMUS (5th-6th CENTURIES CE)

Jéssica da Costa Minati Moraes[1]

RESUMO

Neste artigo visamos entender a visão de um autor não-cristão em uma sociedade já amplamente cristianizada, entre os séculos V e VI da era comum. Para atingir esse objetivo, utilizamos a única obra escrita por Zósimo, um burocrata bizantino, chamada *Historia Nova*. Nesta obra, selecionamos o Livro II, onde o autor antigo expressa suas críticas ao imperador Constantino I e consequentemente a religião cristã, demonstrando sua aversão em relação ao abandono das práticas religiosas tradicionais romanas.

Palavras-chave: Zósimo; História Nova; religião cristã.

ABSTRACT

In this article we seek to understand the vision of a non-Christian author in a society that was already widely Christianized, between the 5th and 6th centuries of the common era. To achieve this goal, we used the single work written by Zosimus, a Byzantine bureaucrat, called *Historia Nova*. From this work, we selected Book II, where the ancient author expresses his criticisms of Emperor Constantine I and consequently of christian religion, demonstrating his aversion to the abandonment of traditional religious practices.

Keywords: Zosimus; New History; christian religion.

INTRODUÇÃO

Este artigo trata-se de um recorte do tema proposto para a elaboração projeto de pesquisa para a Iniciação Científica, utilizando-se da mesma documentação textual para o desenvolvimento do assunto: a visão de Zósimo (460 – 518/520) sobre a religião cristã em sua obra.

---

[1] Graduanda em História na Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Faculdade de Ciências de Assis. E-mail: jessica.cm.moraes@unesp.br. Orientanda de Iniciação Científica da Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho, docente da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais de Franca.
*Agradeço à FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo) pelo financiamento de minha pesquisa de Iniciação Científica (processo nº 2022/12572-8) e a minha querida orientadora Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho pelo apoio, ajuda e brilhante orientação.

Nossa pesquisa se insere entre os séculos V e VI da era comum[2], no que comumente chamamos de Antiguidade Tardia, e este período é lembrado principalmente pelas transformações políticas no território romano, que estava dividido oficialmente desde o ano de 395 em Império Romano Ocidental e Império Romano Oriental. Esta divisão não era apenas territorial, mas também administrativa, linguística e religiosa (FRANCO JÚNIOR; ANDRADE FILHO, 1985, p. 43 - 44). Nesta última, é importante destacar o surgimento de diversas vertentes cristãs, por isso, cada Império identificou-se com diferentes maneiras de viver e praticar a religião. Para exemplificar, eram utilizadas fórmulas distintas a fim de compreender o dogma Trinitário, e por isso, os bispos costumavam se acusar mutuamente de práticas heterodoxas. Logo, observamos muitos conflitos internos na religião cristã (ERRINGTON, 2006, p. 1).

Apesar das dissidências religiosas, a relação entre o Império Ocidental e Oriental era boa, e só chegou a sofrer um impacto após a instabilidade política em Roma depois de 476, pois Constantinopla acreditava que não era vantajoso desperdiçar tempo, recurso e seus exércitos para o auxílio àquela região, visto que não seria possível reverter as migrações germânicas (KOZINSKI, 2010, p. 116). Roma, então, foi considerada um fardo para Constantinopla, mas de acordo com Fiona K. Haarer, o Oriente não abandonaria totalmente a cidade, pois trazia consigo uma grande tradição e prestígio (HAARER, 2006, p. 74 - 75).

A respeito da nova religião, após a política de perseguições iniciada por Diocleciano (243/245 - 311/312) no fim do século III e início do século IV e terminada com o Edito de Milão, decretado em 313 pelo imperador Constantino I (272 - 337), o primeiro imperador a reconhecer a religião cristã, permitiu-se que seus adeptos a praticassem. A religião romana continuou a ser praticada por muito tempo, mesmo quando em 391 o Imperador Teodósio I (346 - 395), por um decreto, extinguiu o fogo eterno no Templo de Vesta e todos que praticavam os rituais não-cristãos ou celebravam qualquer auspício relacionado à antiga religião seriam perseguidos e castigados. Importante lembrar que a religião cristã era a religião oficial do império desde 384, quando do decreto do próprio Teodósio, através do Edito de Tessalônica (NICHOLSON, 2018, p. 1484).

A religião romana neste período já não era entendida da mesma forma e suas práticas também haviam se modificado, visto que nem todas as pessoas eram de fato politeístas, e na porção grega do império, havia muitos cidadãos que se entendiam como Helenos ou Helênicos (KAHLOS, 2020, p. 93). Além disso, a religião antiga passou a se misturar com alguns conceitos do neoplatonismo (HUMPHRIES, 2018, p. 78). Alguns rituais e cultos continuaram a existir e outros foram modificados para se adequar à narrativa cristã, para assim evitar perseguições (STENGER, 2018, p. 406).

[2] Todas as datas referidas tratam-se da Era Comum, exceto quando devidamente indicadas.

Por isso, evitamos utilizar o termo "pagão", visto que a religião romana era comum a todos. Jan R. Stenger afirma que "a retórica cristã teria sido a inventora dos pagãos ou do conceito de ser pagão", pois os autores cristãos do período utilizavam esse termo e também as descrições das práticas da religião para atacar os não-cristãos de forma maliciosa (STENGER, 2018, p. 394 - 395). Desta forma, quando nos referimos a Zósimo, ele é tratado como um não-cristão ou politeísta, mesmo não sendo possível afirmar se praticava o culto a diversos deuses.

CONHECENDO ZÓSIMO: BUROCRATA BIZANTINO E HISTORIADOR

Nosso autor antigo, Zósimo, é considerado o último historiador não-cristão da Antiguidade Tardia (HARL, 1990, p. 12; MALDONADO, 2019, p. 342). Devido à escassez de informações sobre sua vida, algumas informações são hipotetizadas e as datas estabelecidas por aproximação. Acreditamos que tenha nascido por volta do ano 460 e vivido até 518 ou 520, e neste período publicou a sua obra. O que sabemos com mais detalhes é que ocupou um cargo no Império Romano do Oriente, atuando como advogado do fisco (*advocatus fisci*) na prefeitura pretoriana do Oriente. (BUCK, 1999, p. 342). Foi contemporâneo dos imperadores Zenão (425 – 491) e Anastácio (430 – 518), então é possível que seu período como funcionário do império coincidiu com o governo de um desses imperadores.

Clyde Pharr afirma que os advogados do fisco atuavam com a parte legal fiscal do Império, portanto, podemos supor que Zósimo pode ter tido uma origem aristocrática e uma boa educação (PHARR, 1952, p. 573). Visto que neste período, diversos funcionários em cargos administrativos eram indicados pelo imperador (McCORMICK, 2008, p. 135). Além disso, após a aposentadoria, teria recebido o título de *comes*. As pessoas que recebiam esse título, geralmente atuavam como uma espécie de conselheiro do imperador. É importante esclarecer, que quando falamos em aposentadoria, não é no sentido contemporâneo, mas sim porque alguns cargos possuíam um tempo de atuação pré-definido, e após esse período, os funcionários se aposentavam. No caso dos advogados do fisco, esse tempo de atuação seria de dois anos (McCORMICK, 2008, p. 146).

Podemos alicerçar nossa hipótese sobre essa origem nobre se analisarmos também a importância do cargo que Zósimo ocupava e quais as suas funções enquanto burocrata bizantino. Sam Barnish, A. D. Lee e Michael Whitby argumentaram que os advogados do fisco recebiam altos salários, possuíam amplo conhecimento jurídico — principalmente das leis aplicadas a questões fiscais — e atuavam no tesouro do Império, responsáveis pelas finanças em geral, coleta de impostos e gastos públicos (BARNISH; LEE; WHITBY, 2008, p.

178). Além é claro do conhecimento relativo aos processos de taxação, coleta e distribuição desses impostos em todo o Império Romano Oriental (HALDON, 2015, p. 352).

A *HISTORIA NOVA* DE ZÓSIMO

A única obra escrita por Zósimo, *Historia Nova*, divide-se em seis livros, e há um único manuscrito que sobreviveu ao tempo, e encontra-se na Biblioteca Apostólica Vaticana (*Manuscript. Vat. Gr. 156*)[3], originalmente escrito em grego. Há uma parte faltando no final do Livro I e início do Livro II, mas não trazem nenhum prejuízo no entendimento da obra. O Livro VI termina abruptamente no ano de 410, e não é possível saber se o restante do livro foi perdido, ou se a data em que Zósimo estava escrevendo coincidiu com a sua morte, deixando assim a obra incompleta.

Acreditamos que a obra Zósimo tenha sido lavrada entre os anos de 498 e 518, baseada em uma passagem onde o autor antigo se refere ao crisárgiro, um imposto criado por Constantino I e abolido pelo imperador Anastácio em 498. O fato de o trecho se referir no tempo passado corrobora essa teoria: “de fato, as mães vendiam seus filhos e os pais prostituíam suas filhas sob pressão para pagar o exator[4] do crisárgiro” (*ZOS*, II, 38, 3[5]).

A obra de Zósimo não é totalmente original, pois utiliza diversos autores como fonte, mas podemos destacar Eunápio de Sardis (349 – ?), amplamente referenciado nos Livros II a V e também Olimpiodoro de Tebas (380 – 425), dois autores que também sabemos que não eram cristãos, portanto, algumas das opiniões que Zósimo expressa ao longo da obra, podem ou não ter sido influenciadas pelas suas fontes, como também podem estar em concordância (BUCK, 1988, p. 37; 1999, p. 342).

Hoje, temos à disposição versões da *Historia Nova* em alguns idiomas como o espanhol, italiano, francês e inglês. Para o projeto de pesquisa e também para o presente artigo, optamos pela consulta à versão inglesa, publicada em 1982 e traduzida do grego para o inglês por Ronald T. Ridley e também trechos da versão francesa com a tradução de François Paschoud e divulgada pela *Les Belles Lettres* em 2000.

Em toda sua obra, Zósimo demonstra sua forte opinião anti-cristã e também tece diversas críticas e opiniões polêmicas a respeito do Imperador Constantino e também Teodósio I, muito provavelmente pelas políticas religiosas praticadas por esses dois imperadores no que diz respeito à religião cristã (NIUTTA, 2016, p. 154). Mas Constantino é o principal alvo das críticas um tanto ácidas, inclusive sobre a personalidade do imperador, que Zósimo acredita ser um homem arrogante, impiedoso, opressor e maligno.

---

[3] A cópia digitalizada do manuscrito pode ser consultada on-line. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.156. Acesso em: 04 de nov. 2022.
[4] O exator seria o funcionário responsável pela cobrança do imposto.
[5] Tradução nossa. Todos os trechos citados nesse trabalho são de nossa livre tradução a partir das versões inglesa e francesa da obra de Zózimo.

Encontramos as passagens e opiniões de Zósimo sobre Constantino no Livro II, que se inicia no governo de Diocleciano e termina no ano de 354, mas o que nos interessa são os trechos até o capítulo 39. Nesse livro estão também as considerações que Zósimo faz a respeito das práticas religiosas e suas teorias sobre o colapso do Império Romano.

POLÍTICA E RELIGIÃO NA VIDA DE CONSTANTINO I

Antes de chegarmos de fato às críticas de Zósimo ao Imperador Constantino, precisamos entender algumas de suas políticas, principalmente aquelas que dizem respeito à religião cristã, e também aspectos de sua vida que contribuem para os criticismos a ele.

Constantino teria nascido no ano de 272 em Naísso, atual Sérvia, filho de Constâncio Cloro (250 – 306) — um dos governantes da Tetrarquia — e Helena (250 – 330), uma mulher cujas origens ainda são obscuras e não possuímos muitas informações a respeito dela. É dito que Constâncio Cloro divorciou-se ou repudiou Helena para se casar com Teodora (c. 275 – ?) em 289, que era filha ou enteada do imperador Maximiano (250 – 310), portanto, muitos autores da Antiguidade Tardia — inclusive Zósimo — afirmavam que Constantino não teria direito de ser imperador, pois não era sabido o status social da relação de seus pais e seu governo era ilegítimo (POHLSANDER, 1996, p. 13 - 14).

Naquele momento, o império era governado por dois Augustos e dois Césares, sendo cada um responsável pela administração de uma grande área territorial. A Tetrarquia, proposta por Diocleciano, foi de grande ajuda na administração imperial, porém não impediu os conflitos entre os governantes, principalmente após a renúncia do imperador citado, em 305, e também de Maximiano. Então, Galério (258 – 311) e Constâncio Cloro são elevados a Augustos, e Maxêncio (c. 278 – 312) e Severo (? – 307) os novos Césares (TREADGOLD, 1997, p. 26). Constantino juntou-se a seu pai na Bretanha, e após a morte de Constâncio, as tropas proclamaram Constantino como novo Augusto, no ano de 306. Enquanto os romanos, que não eram simpáticos a Severo, proclamaram Maxêncio como Augusto. Em algum momento, o império chegou a ter seis *Augusti*, tal era a disputa pelo poder. Daí em diante, seguiram-se diversos conflitos internos entre os governantes do império, incluindo os conflitos bélicos seguidos de mortes, suicídio (como foi o caso de Severo), até que Constantino tornou-se o único imperador no ano de 324 ao tomar posse do palácio imperial na Nicomédia (TREADGOLD, 1997, p. 29 - 36).

No ínterim dos conflitos, o imperador Maximiano dá a mão de sua filha Fausta (289 – 326) a Constantino. A menina teria aproximadamente nove anos, enquanto o noivo já seria um homem de 35 anos, e essa grande diferença de idade era uma prática comum para o período. E Fausta teria uma grande importância para um episódio na vida de Constantino, como será descrito mais adiante.

Em relação ao império herdado por Constantino, alguns anos antes, Diocleciano havia promovido diversas mudanças administrativas no império, e Constantino deu continuidade a elas, herdando problemas financeiros e alta inflação, de acordo com Averil Cameron. Era sabido que o imperador possuía grande simpatia pela religião cristã, talvez por influência de sua mãe, que posteriormente tornou-se santa, se apoiando na lenda de que Helena teria encontrado a verdadeira cruz de Cristo em uma peregrinação à Jerusalém.

Em virtude desta grande simpatia, o imperador fazia grandes doações para a construção e manutenção de igrejas em todo o Império (CAMERON, 1993, p. 113). É daí que pode ter se originado a afirmação de que Constantino I teria sido um gastador, pensando também na refundação de Constantinopla, com a ampliação da antiga cidade de Bizâncio, as novas construções de edifícios públicos e decoração dos mesmos e de toda a cidade (JONES, 1964, p. 111).

A simpatia de Constantino I pelos cristãos também era vista na escolha dos funcionários, e o imperador não escondia suas preferências. Apesar de ter mantido as mudanças de Diocleciano, o imperador também inovou no que diz respeito à administração imperial. Modificou ou criou alguns departamentos no *comitatus*[6], criou o cargo de *magister officiorum*[7] e também deu grande prestígio aos prefeitos pretorianos, que já eram muito importantes desde o governo de Diocleciano. O imperador também foi o responsável pela criação de uma nova moeda de ouro, chamada de *solidus* (JONES, 1964, p. 103-107). Warren Treadgold afirma categoricamente que sem as mudanças promovidas décadas antes por Diocleciano, o governo de Constantino I teria sido um grande desastre e é muito provável que nem tivesse acontecido.

No campo religioso, Constantino teve grande importância quando organizou o Concílio de Niceia, no ano de 325. Este concílio funcionou como uma tentativa de se ter um consenso sobre o credo seguido pela religião cristã (Credo Niceno), práticas litúrgicas e também estabelecer a questão da natureza divina de Cristo. Também é dito que durante este concílio, foi decidida e fixada a data da comemoração da Páscoa. Outro tópico de grande importância foi a discussão do Arianismo ou a controvérsia ariana, pois diversos bispos acreditavam que os ensinamentos de Ário eram carregados de heresia devido às afirmações do mesmo sobre a natureza humana e divina de Cristo (BARNES, 2014, p. 120 - 124; POHLSANDER, 1996, p. 51-55).

A conversão de Constantino ainda é motivo de muitas controvérsias entre os historiadores, pois não se sabe com exatidão quando e em quais circunstâncias teria ocorrido. Muitos até duvidam que de fato ele tenha se batizado, mas Zósimo, por exemplo, em um trecho que veremos mais adiante, acreditava que Constantino se converteu após

---

[6] Comitiva do imperador, que incluía funcionários civis e militares (NICHOLSON, 2018, p. 377).
[7] Funcionário imperial responsável pela administração civil do Império (KAZHDAN, 1991, p. 1267).

ordenar a morte do filho e da esposa (BURCKHARDT, 1949, p. 294). Outros, afirmam que sua conversão se deu no leito de morte. Outro questionamento ainda não respondido, seria se a mãe de Constantino teria alguma influência sobre a nova religião do filho, pois seria cristã desde nascença, ou se os dois haviam se convertido juntos. Em um trecho de sua obra *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Barnes afirma que:

> o processo psicológico interno que levou à "conversão" de Constantino e sua aceitação pública da religião cristã não é importante para o historiador porque é indetectável — e talvez não estivesse claro até para o próprio Constantino. O que é importante tanto para a história quanto para o historiador é que Constantino declarou ele mesmo um cristão antes da Batalha da Ponte de Mílvia em 28 de outubro de 312 (2014, p. 80).

Barnes estabelece essa data específica, pois na narrativa da vida de Constantino escrita por Eusébio de Cesareia (c. 265 – 339), o imperador atribuiu a vitória ao Deus cristão, pois na noite anterior à batalha, o imperador teria sonhado com uma cruz que trazia os dizeres "*In hoc signo vinces*" ("com este sinal vencerás"), e ordenou que fosse pintada uma cruz nos escudos de seu exército (BARNES, 2014, p. 81). A data da batalha também é lembrada por Noel Lenski em *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, afirmando que após a vitória contra Maxêncio, o imperador passou a "divulgar" a sua conversão à nova religião (LENSKI, 2006, p. 3).

A questão da conversão e batismo também são discutidas, pois em nenhum momento os autores afirmam que Constantino havia se batizado ou que frequentava as igrejas de maneira a professar a religião, por isso, a narrativa de que o batizado apenas ocorreu em seu leito de morte para que assim fosse absolvido de seus pecados. A necessidade de se batizar após o nascimento para que em caso de morte a criança não fosse para o inferno não acontecia na Antiguidade Tardia, portanto, não havia pressa para o imperador ou qualquer outra pessoa que se convertesse também fosse batizada.

Um dos autores que traduziu a obra de Zósimo, François Paschoud escreveu um artigo intitulado "*Zosime 2,29 et la version paienne de la conversion de Constantin*", e ele afirma que de fato, a conversão do imperador e as discussões dos historiadores é um problema quando a veracidade e a cronologia. E também afirma que os autores contemporâneos negligenciaram a versão não-cristã escrita por Zósimo, uma vez que o autor antigo situa esse momento no ano de 326, quatorze anos depois do que é estipulado, na batalha da Ponte de Mílvia, e ocorreu também por motivos completamente distintos, como descreveremos abaixo (PASCHOUD, 1971, p. 334 - 335).

“A RELIGIÃO CRISTÃ O ABSOLVERIA DA CULPA”

É dessa forma que Zósimo se refere ao episódio onde supostamente Constantino mandou assassinar seu filho Crispo (? – 326) e posteriormente sua segunda esposa, Fausta, por suspeita de um complô pelo poder ou o descobrimento de um adultério. Como dito anteriormente, a posição anti-cristã de Zósimo em sua obra é bem clara, e já no início da parte em que temos acesso do Livro II, o autor antigo afirma que os deuses estariam furiosos com os romanos, pois estes estavam abandonando a prática dos sacrifícios. Além disso, Zósimo também aponta o abandono dos Jogos Seculares, além de outras celebrações aos deuses romanos.

Os Jogos Seculares deixaram de ser celebrados — ou, nas palavras de Zósimo, negligenciados — após a abdicação de Diocleciano, e que o império romano estava seguro neste período, mas que com o início da negligência, também se iniciou o colapso de Roma e o império teria sido “imperceptivelmente barbarizado” (*ZOS*, II, 7).

Há um trecho onde Zósimo narra como eram celebrados os Jogos Seculares, visto que em seu tempo, a prática da antiga religião romana havia mudado muito. Mas nesta descrição sobre a celebração, Zósimo demonstra grande conhecimento sobre as práticas e rituais, inclusive conhecimento sobre algumas instituições romanas e sobre como os escravos eram proibidos de participar, pois apenas os homens livres eram incluídos:

> É assim que nos dizem que o festival foi celebrado. Os Arautos saem convocando todos para assistirem a um espetáculo que nunca viram antes e nunca mais verão. No verão, poucos dias antes de seu início, os *Quindecemviri* sentam-se no Capitólio e no templo palatino em um tribunal e distribuem agentes purificadores, como tochas, enxofre e piche, ao povo; escravos não participam disso, apenas homens livres. (2) Quando todo o povo se reúne nos lugares acima mencionados e no templo de Diana no Aventino, cada um trazendo trigo, cevada e feijão, eles mantêm as vigílias noturnas aos Fatos com grande solenidade pelas noites. Então, quando chega a hora do festival, que é comemorado por três dias e três noites no *Campus Martius*, as vítimas são dedicadas à margem do Tibre em Tarentum. Eles sacrificam a Júpiter, Juno, Apolo, Latona, Diana e também aos Fatos, Ceres, Dis e Prosérpina (*ZOS*, II, 5).

Após esse trecho, Zósimo reafirma o que diz anteriormente, de que havia outras celebrações em concordância com os deuses, e que enquanto elas estavam acontecendo, o império permaneceu intacto. Além disso, ele também inclui um oráculo que afirmava que enquanto as celebrações ainda ocorressem, nada aconteceria a Roma.

Os *Quindecemviri* a quem Zósimo se refere, se trata dos “Quindecênviros dos fatos sagrados”, ou seja, os quinze membros com funções sacerdotais que pertenciam ao Colégio dos Quinze e guardavam os Livros Sibilinos. Devemos explicar que o “colégio” ao qual nos referimos, se trata de uma corporação, de origem pública ou privada com personalidade jurídica (NICHOLSON, 2018, p. 693 - 694). Os Livros Sibilinos tratam-se de um compilado

de oráculos, originalmente da Sibila de Cumas, uma profetisa (NICHOLSON, 2018, p. 1377 - 1378).

Zósimo também trata das origens de Constantino e questiona a legitimidade de seu governo, quando afirma que Helena, a mãe do imperador, era uma mulher baixa, e mais adiante a acusa de ser prostituta, algo que era comum no período, quando a intenção era retratar imperatrizes com termos pejorativos. E nosso autor antigo fala rapidamente e sem grandes detalhes quando Constantino foi proclamado Augusto, mas descreve todos os conflitos entre os imperadores.

O período em que foi promulgado do Edito de Milão, em 313, não há nenhuma menção sobre o episódio ou sobre a religião cristã na obra de Zósimo, pois no trecho dessa periodização, o autor segue descrevendo os conflitos entre Licínio (265 – 325) e Maximino, e posteriormente o conflito entre Constantino e Licínio. No livro em questão, Zósimo faz uma descrição bastante detalhada dos conflitos internos entre os imperadores pelo poder, e as principais críticas se iniciam após Constantino tornar-se o único imperador romano.

Seguindo nesta cronologia, é agora que Zósimo afirma que Constantino "ainda praticava a religião ancestral, embora não tanto por honra como por necessidade", principalmente, pois um oráculo havia previsto a vitória de Constantino contra Licínio, portanto, o imperador não poderia ignorar a religião romana. O autor antigo também acusa o imperador de agir com arrogância e impiedade, e cita o episódio já comentado de seu filho e sua esposa.

Zósimo conta que, sem se basear em nenhuma lei, Constantino mata seu filho Crispo, por suspeita de estar tendo relações com sua madrasta, e em seguida, a mãe do imperador, Helena, teria se entristecido com a perda do neto, e em um impulso de agradá-la e confortá-la, manda matar Fausta, preparando para a esposa um banho muito quente, que acabou levando-a à morte (*ZOS*, II, 29). Após essa descrição, Zósimo afirma que um homem de origem egípcia, que viajava da Espanha até Roma, disse ao imperador que a religião cristã conseguiria absolvê-lo da culpa que sentia pelos dois assassinatos, e assim, Constantino teria se convertido à religião cristã apenas por esse motivo, pois acreditando no egípcio, abandonou todas as antigas divindades.

Após isso, Constantino teria começado a duvidar das divindades e lembrando-se das profecias que predisseram as suas vitórias, teve medo de que, caso obtivesse algum insucesso, essas mesmas profecias e divindades se voltassem contra ele e a população poderia questionar o seu poder e suas decisões. Decidiu, então, abolir todas as divindades. Isso ocorreu no ano de 318, e Zósimo nos diz que:

> Ele começou sua impiedade duvidando da adivinhação; pois como muitas de suas previsões sobre seus sucessos haviam sido cumpridas, ele temia

> que as pessoas indagando sobre o futuro pudessem ouvir profecias sobre seus infortúnios (*ZOS*, II, 29, 4).

Nos trechos a seguir, Zósimo parte então para falar sobre Constantinopla, onde afirma que Constantino decidiu fundar uma nova cidade para ser antagonista a Roma e construir um palácio. Mas no meio do projeto, Constantino abandonou o local, deixando algumas fundações e uma parte de uma muralha e partiu para Bizâncio. A localização da cidade agradou ao imperador, então ele decidiu aumentar a antiga cidade de Bizâncio e torná-la digna de ser o domicílio de um imperador:

> Constantino construiu um fórum circular onde ficava o portão e o cercou com pórticos de telhado duplo. Ele colocou dois enormes arcos de mármore proconnésio um em frente ao outro, através dos quais se podia entrar no pórtico de Severo ou sair da cidade velha. Para tornar a cidade muito maior, ele a cercou com um muro quinze estádios além do antigo, cortando todo o istmo de mar a mar (*ZOS*, II, 30).

Zósimo também descreve as decorações incorporadas na cidade e dos palácios, inclusive elogiando algumas delas, mas é importante observar que nenhuma das construções citadas por Zósimo, envolvem a religião cristã, por isso ele tece elogios:

> Quando ampliou assim a cidade original, construiu um palácio pouco inferior ao de Roma. Ele decorou o hipódromo mais lindamente, incorporando nele o templo dos Dióscuros; suas estátuas ainda podem ser vistas nos pórticos do hipódromo. Ele até colocou em algum lugar do hipódromo o tripé de Apolo Délfico, que tinha nele a própria imagem de Apolo (*ZOS* II, 30, 1).

Mas os elogios logo cessam, e Zósimo afirma que Constantino não lutou com sucesso mais nenhuma batalha e devotou sua vida ao prazer, e gastou enorme quantidade de dinheiro em estruturas que eram inúteis — e aqui podemos supor que se trata de igrejas, monastérios ou qualquer outra construção de uso cristão. Também acusa o imperador de permitir aos povos germânicos acesso ao império, enfraquecendo as fronteiras e deixando que suas tropas se devotassem à luxúria.

Em uma afirmação um pouco mais dura, Zósimo afirma que Constantino foi “a origem do início da presente destruição do império”, e continuou gastando dinheiro e dando presentes a pessoas inúteis e sem valor, supostamente ligadas à igreja, cobrando impostos altíssimos do povo, inclusive afirmando que muitas cidades ficaram desertas e miseráveis. Zósimo utiliza o último parágrafo em que fala de Constantino para afirmar que após oprimir o império de todas essas maneiras, o imperador morreu de uma doença, e já inicia a narração da divisão do império pelos filhos de Constantino.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando analisamos a obra de Zósimo e as críticas que faz, principalmente a Constantino, é comum que elas sejam direcionadas às políticas religiosas. No projeto de pesquisa que elaboramos, visamos observar como Zósimo enxerga os outros aspectos do governo de Constantino, pensando na administração (principalmente fiscal) e nas questões militares. Os trabalhos, sejam eles artigos ou livros que tratam sobre Zósimo, sempre recorrem a essa temática da religião, ora apenas mostrando qual a sua visão sobre a religião cristã, ora tecendo críticas pela sua posição não-cristã. Os autores antigos focam principalmente nessa questão da própria religião de Zósimo, como, por exemplo, Evágrio Escolástico, um historiador eclesiástico bizantino, que viveu no século IV e tratava Zósimo pejorativamente (KAZHDAN, 1991, p. 761).

Os autores contemporâneos buscam ser imparciais com as opiniões não-cristãs, muitas vezes tratando Zósimo como um historiador que tratou da erroneamente chamada “queda de Roma”, que preferimos tratar como o período de mudanças políticas que aconteceu na porção ocidental do Império.

Diante da grande gama de autores cristãos no período de Constantino e Zósimo, é de extremo interesse que também observemos como um autor não-cristãos trata dos mesmos acontecimentos, mesmo que suas opiniões sejam totalmente parciais. Além disso, não há na pesquisa acadêmica tantos estudos sobre Zósimo, visto que muitos autores que o utilizam, às vezes com passagens curtas ou análises superficiais, mencionando o autor antigo e sua obra apenas como origem de informações utilizadas anteriormente por outros autores. E os trabalhos que de fato abordam Zósimo e sua obra, focam em suas opiniões religiosas e como nosso autor narra, o que erroneamente os autores contemporâneos chamam de “queda de Roma”, mas que atualmente, é tratado como um período de diversas mudanças políticas.

Concluímos que Zósimo tem em vista mostrar, principalmente no Livro II, como Constantino e os próprios romanos levaram Roma às ruínas, mostrando como a eliminação de alguns dos rituais antigos e acontecimentos que teriam levado ao cenário político em que o próprio autor estava vivenciando.

FONTES

ZOSIME. **Histoire Nouvelle**. Tome I: Livres I-II. Paris: Les Belles Lettres, 2000. Texte établi et traduit par: François Paschoud.

ZOZIMUS. **New History**. A Translation with Commentary by Ronald T. Ridley. Canberra: Australian Association for Byzantine Studies, 1982.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICA

BARNES, Timothy D. **Constantine:** Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire. Chichester: Wiley Blackwell, 2014.

BARNISH, Sam; LEE, A. D.; WHITBY, Michael. Government and administration. *In*: CAMERON, Averil; WARD-PERKINS, Bryan; WHITBY, Michael (eds.). **The Cambridge Ancient History**. Cambridge: University Press, v. 14, 2008, p. 165 - 206.

BUCK, David F. Eunapius of Sardis and Theodosius the Great. **Byzantion**, Louvain, v. 58, n. 1, p. 36 - 53, 1988.

BUCK, David F. On Two *lacunae* in Zosimus' New History. **The Classical Quarterly**, Cambridge, v. 49, n. 1, p. 342 - 344, 1999.

BURCKHARDT, Jacob. **The Age of Constantine de Great**. Londres: Routledge, 1949.

CAMERON, A. **The Later Roman Empire.** AD 284-430. London: Fontana Press, 1993.

ERRINGTON, Robert Malcolm. **Roman Imperial Policy from Julian to Theodosius**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006.

FRANCO JÚNIOR, Hilário; ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. **O Império Bizantino**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

HAARER, Fiona K. **Anastasius I**: Politics and Empire in the Late Roman World. Cambridge: Francis Cairns, 2006.

HALDON, John. Late Rome, Byzantium, and early medieval western Europe. *In*: MONSON, Andrew; SCHEIDEL, Walter (eds.). **Fiscal Regimes and the Political Economy of Premodern States**. Cambridge: University Press, 2015, p. 345 - 389.

HARL, Kenneth W. Sacrifice and Pagan Belief in Fifth and Sixth Century Byzantium. **Past & Present**, Oxford, n. 128, p. 7 - 27, 1990.

HUMPHRIES, Mark. Christianity and Paganism in the Roman Empire, 250-450 CE. **In:** BAKER-BRIAN, Nicholas; LOSSL, Josef. **A Companion To Religion in Late Antiquity.** New Jersey: John Wiley & Sons Inc., 2018, p. 61 - 80.

JONES, Arnold Hugh Martin. **The Later Roman Empire, 284-602**. Baltimore: Hopkins, v. 1, 1992.

KAHLOS, Maijastina. **Religious Dissent in Late Antiquity**, 350-450. New York: Oxford University Press, 2020, p. 92 - 104.

KAZHDAN, Alexander P. **The Oxford Dictionary of Byzantium**. New York: Oxford University Press, v. 2, 1991.

KOZINSKI, Rafal. **The Emperor Zeno**: religion and politics. Kraków: Towarzystwo Wydawnicze “Historia Iagellonica”, 2010.

LENSKI, Noel (ed.). **The Cambridge Companion to the Age of Constantine**. New York: Cambridge University Press, 2006.

MALDONADO, Rafael Alejandro Mesa. **El fin de Roma en la visión de un pagano**. Esbozo sobre la obra de Zósimo, 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/40019653/El_fin_de_Roma_a_los_ojos_de_un_pagano_Esbozo_sobre_la_obra_de_Zósimo. Acesso em: 04 de nov. 2022.

McCORMICK, Michael. Emperor and court. *In*: CAMERON, Averil; WARD-PERKINS, Bryan; WHITBY, Michael. **The Cambridge Ancient History**. Cambridge: University Press, v. 14, 2008, p. 135 - 163.

NICHOLSON, Oliver. **The Oxford Dictionary of Late Antiquity.** New York: Oxford University Press, 2018.

NIUTTA, Francesca. Zosimus Historicus. *In*: DINKOVA-BRUUN, Greti. (ed.) **Catalogus Translationum et Commentariorum.** Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2016, vol. 11, p. 153 - 210.

PASCHOUD, François. Zosime 2,29 et la version paienne de la conversion de Constantin. **Historia**: Zeitschrift für Alte Geschichte, Stuttgart, bd. 20, h. 2/3, p. 334 - 353, 1971.

PASCHOUD, François. Zosime et Constantin. Nouvelles controverses. **Museum Helveticum**, Basel, v. 54, n. 1, p. 9 - 28, 1997.

PHARR, Clyde. **The Theodosian Code and novels and the Sirmondian Constitutions.** New Jersey: Princeton University Press, 1952.

POHLSANDER, Hans A. **The Emperor Constantine**. New York: Routledge, 1996.

STENGER, Jan R. The “Pagans” of Late Antiquity. **In:** BAKER-BRIAN, Nicholas; LOSSL, Josef. **A Companion To Religion in Late Antiquity.** New Jersey: John Wiley & Sons Inc., 2018, p. 391 - 410.

TREADGOLD, Warren. **A History of the Byzantine State and Society**. Stanford: University Press, 1997.

RESENHA

LEITHART, Peter. **Em defesa de Constantino: o crepúsculo de um império e a aurora da cristandade**. Tradução de Natan Cerqueira. Brasília: Editora Monergismo, 2020.[1]

André Daniel Reinke[2]

Nascido em 1959, Peter Leithart é bacharel em Inglês e História (1981) pelo *Hillsdale College* (Michigan, EUA), mestre em Artes e Religião (1986), mestre em Teologia (1987) pelo *Westminster Theological Seminary* (Philadelphia, EUA), e doutor em Teologia (1998) pela *University of Cambridge* (Inglaterra). Autor de diversos livros e artigos, é presidente do *Theopolis Institute* e atua como professor na *Trinity Presbyberian Church* (Birmingham).[3]

Autor de diversos comentários bíblicos em diálogo com a historiografia, nesta obra Leithart enfrenta o debate em torno da figura ambígua e até certo ponto enigmática do imperador Flávio Valério Constantino (imperador de 306 a 337). O **prefácio**, redigido pelo próprio autor, apresenta com clareza o tema de sua investigação: se Constantino é realmente o tirano hipócrita associado a antissemitismo, apostasia e heresia como costuma ser retratado tanto na cultura popular como entre alguns historiadores e teólogos (p. 11). Como Leithart nos recorda, Constantino foi inovador em muitos sentidos:

> Constantino foi o primeiro imperador abertamente cristão, o primeiro imperador a apoiar a igreja, o primeiro imperador a convocar e participar de um concílio eclesiástico, o fundador de Constantinopla e, portanto, do Império Bizantino, que durou por mais de um milênio (p. 12).

Leithart não esconde que seus objetivos são polemistas, levantando uma querela contra a ideia de "constantinianismo" cunhada pelo teólogo menonita John Howard Yoder,[4] cujas afirmações são analisadas e contrapostas em boa parte do livro. Segundo Leithart,

---

[1] LEITHART, Peter. **Defending Constantine: the twilight of an empire and the dawn of Christendom**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2010.

[2] Doutor e mestre em Teologia (ênfase em História das Teologias e Religiões) pela Faculdades EST (São Leopoldo, RS). Licenciado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Porto Alegre, RS). Bacharel em Desenho Industrial (habilitação em Programação Visual) pela Universidade Federal de Santa Maria (Santa Maria, RS). Contato: andre.daniel.reinke@gmail.com

[3] **Theopolis**. Disponível em: https://theopolisinstitute.com/our-people/. Acesso em: 5 dez. 2022.

[4] Segundo Leithart, o menonita Yoder foi o mais proeminente teólogo proponente do pacifismo. Estudou na Universidade da Basileia sob Karl Barth e Oscar Cullmann e ensinou no *Associated Mennonite Biblical Seminary* e na Universidade de Notre Dame. Ele teria sido o responsável "pela direção irrealista do pensamento cristão contemporâneo sobre política" (p. 13).

Yoder compreende mal o século IV, o que o leva a minimizar a importância teológica de Constantino e a distorcer suas realizações, cristalizando a ideia de que a igreja cristã "caiu" naquele século e nunca mais se recuperou (p. 13). Ao final do prefácio fica evidente a intenção política para além da teológica: tratar de Constantino é importante porque os cristãos americanos estão envolvidos na discussão sobre o império americano e o autor, como líder evangélico, está preocupado em levantar respostas na Antiguidade para questões do presente como as guerras no Iraque e no Afeganistão (p. 13-14).

Vejamos como Leithart desenvolve seu argumento. No primeiro capítulo, **Éditos sanguinários**, o autor contextualiza o Império Romano a partir de Diocleciano (imperador entre 285 e 305), demonstrando o aspecto profundamente religioso de sua percepção de mundo e de seu entendimento de governança do império. Diocleciano acreditava que Roma era produto de uma *pax deorum*, a paz dos deuses, e o sacrifício era o centro litúrgico da manutenção dessa paz. Sacrificar era o principal ato religioso por meio do qual os romanos se relacionavam com os deuses e garantiam a estabilidade do Império e a felicidade do povo (p. 18). Esta seria, portanto, a razão principal da perseguição aos cristãos: eles estariam prejudicando tal relacionamento por se recusarem a sacrificar, levando o Império a perder sua preferência diante dos deuses (p. 27). Assim, o ponto central da reflexão do capítulo inicial está em demonstrar que a perseguição aos cristãos não aconteceu por motivos de Estado, como defendido por historiadores como Pollock, Gibbon e Burckhardt, mas por motivos absolutamente religiosos, uma vez que os romanos praticavam uma forma de teologia política (p. 30).

O segundo capítulo, **Júpiter no trono**, apresenta a tentativa do imperador Diocleciano de superar a decadência econômica do Império. Entre suas ações estaria o enfrentamento do problema do cristianismo, uma religião cuja natureza era caracterizada pela ausência do sacrifício. Como tal crença não poderia ser assimilada ao sistema romano, e ao mesmo tempo não poderia ser ignorada, a solução seria eliminá-la (p. 44). Aqui Leithart retoma a ênfase no caráter religioso de seu Estado: imaginando ser um reformador da antiga ordem de Roma, Diocleciano assegurou uma ideologia religiosa com intensa propaganda imperial, associando a Tetrarquia com divindades romanas, além de incrementar o protocolo imperial com as exaltações monárquicas típicas do helenismo, tornando o imperador um deus a ser adorado e venerado (p. 52), um verdadeiro "filho unigênito de Júpiter" (p. 54).

A teologia política de Diocleciano, dissertada no capítulo anterior, é contrastada com o capítulo terceiro, ***Instinctu divinatus***, no qual Leithart apresenta um resumo do contexto de ascensão de Constantino na Tetrarquia e o próprio final do sistema. Segundo o autor, Constantino teria dado início a uma nova teologia política ao recusar-se a oferecer sacrifício a Júpiter após a vitória diante de Maxêncio, o que contrariou frontalmente a tradição romana pregressa (p. 72). Com sua vitória na batalha e a nova postura diante de Júpiter,

Constantino teria inaugurado uma teologia política sem sacrifício que marcaria toda a sua carreira (p. 73).

O quarto capítulo, intitulado **Por este sinal**, continua a desenvolver a biografia de Constantino, retroagindo para o controverso episódio da sua conversão ao cristianismo nas versões dos cristãos Eusébio de Cesareia (c. 265-339) e Lactâncio (c. 250-325), e do pagão Zósimo (c. 460-520). Aqui é reforçado o argumento da religiosidade dos antigos romanos, o que não era diferente com Constantino. Tanto ele quanto os outros membros da Tetrarquia faziam propaganda de sua piedade e acreditavam nela. O Senado romano, inclusive, publicou inscrições elogiando o imperador pela sua mente divina (p. 82-83). Leithart percebe um desenvolvimento na iconografia religiosa de Constantino, mantendo símbolos pagãos suficientemente ambíguos para serem aceitos tanto por cristãos quanto por pagãos, acrescentando lentamente elementos exclusivos do cristianismo como o *Chi-Rho* e a cruz (p. 84). Ou seja, ao analisar o evento da conversão de Constantino, o autor acredita que o imperador, acostumado a experiências místicas no passado, teria de fato visto algo, e interpretou a visão como um sinal divino (p. 86).

Finalmente, partindo de pesquisas em torno dos escritos de Constantino, o autor insiste que o imperador: 1) acreditava que Deus julgaria quem destruísse os cristãos, o templo vivo de Deus (p. 90); 2) pensava que Deus não se agradava das divisões da igreja (p. 92); 3) desejava uma atitude missionária da igreja aos outros povos (p. 94); 4) orava regularmente a Cristo (p. 98); e 5) teria escrito a oração à Assembleia dos Santos (p. 99), na qual afirmava ter recusado o sacrifício no Capitolino por ter entrado na fé que proclamava o fim do sacrifício (p. 102). É relevante ainda o fato de que Constantino foi enterrado em Constantinopla, na Igreja dos Apóstolos, sendo considerado um 13º apóstolo. Na opinião do autor, é provável que Constantino visse a si mesmo como um prelúdio do Segundo Advento de Cristo, o que não seria nada modesto (p. 102). Entretanto, para Leithart, Constantino era de fato um cristão. Falho, inconsistente na ética, mas um cristão (p. 105).

O capítulo quinto, ***Liberator ecclesiae***, analisa o conteúdo das políticas de tolerância que viriam a ser publicadas em 313 e conhecidas como “Edito de Milão”. Segundo Leithart, essas políticas não foram nada mais do que a confirmação daquilo que já era uma tendência entre autores cristãos antigos – a defesa da liberdade de culto no Império. Isso significa que Constantino tornou-se um cristão “lactanciano” (p. 121), ou seja, adepto do argumento de Lactâncio a favor da liberdade de culto e de consciência religiosa. Constantino, nessa perspectiva, teria oferecido a todas as religiões “as mesmas chances” (p. 123). Tal política resultou em intensa ambiguidade de representações religiosas, tanto com elementos pagãos como cristãos, mas fundamentalmente na gradativa substituição dos deuses e símbolos pagãos por uma nova divindade (p. 130). Entretanto, há um fato ressaltado por Leithart que não deixa espaço para ambiguidades: Constantino foi grande construtor de igrejas e

batistérios cristãos (p. 132). As basílicas por ele construídas eram denominadas “salas do trono do Imperador do Céu”, o que pode evidenciar que Constantino arrastava Cristo para o serviço do culto imperial; mas Leithart prefere interpretar a expressão como uma “confissão de subordinação ao Senhor maior”. Assim, “ele havia batizado o espaço público” (p. 138). A metáfora do batismo será importante para o autor, como se verá adiante.

O capítulo sexto, **O fim do sacrifício**, retoma a relação de Constantino com os cultos nos territórios do império: ao promulgar uma lei contra os sacrifícios, o imperador criou uma atmosfera que acabou por eliminá-los (p. 142), ao mesmo tempo em que atacava ideias consideradas heresia pelos Concílios cristãos, declarando-as ilegais. Com isso, produziu hostilidade tanto à heresia quanto ao paganismo (p. 144), produzindo uma sociedade marcadamente cristã com o passar do tempo. Para Leithart, todo espaço público é ocupado por algo – e esse algo não teria como ser religiosamente neutro. Constantino ocupou tal espaço com a fé cristã. Assim, a igreja foi tendo seu número ampliado por novos convertidos não pela coação, mas pelo exemplo e patrocínio da casa imperial (p. 158-159).

No capítulo sétimo, **O bispo comum**, Leithart explora a relação de Constantino com o Concílio de Niceia. Diferente da ideia de que ele teria “definido a ortodoxia”, comum em círculos teológicos e historiográficos, o autor apresenta os relatos de que ele teria tomado assento apenas após ter sido convidado pelos bispos (p. 167). Descreve ainda como Constantino foi implacável contra as heresias (especialmente o donatismo do norte da África). Na opinião do autor, ao convocar concílios e executar a coerção contra a heresia, Constantino não teria se tornado o chefe da igreja, mas apenas facilitado o trabalho dos bispos empenhados na mesma tarefa (p. 177).

O capítulo oitavo, **Niceia e depois**, é marcado pelo confronto mais direto com Yoder, para quem a igreja do século IV teria sido absorvida pela máquina de poder, perdendo seu senso crítico e profético (p. 192).[5] Ao contrário das conclusões de Yoder, Leithart afirma que o Império é quem havia perdido a batalha contra a igreja: “a igreja não foi incorporada; foi vitoriosa” (p. 198). Defendendo a autonomia da igreja do tempo de Constantino, o autor lembra que muitos clérigos, como Atanásio – e mais tarde Ambrósio e Agostinho – foram muito críticos ao império, e que, mesmo entre os menos severos, a tentativa teria sido pela independência do trono de Roma (p. 199). Sustentando que os bispos cristãos não seriam tão facilmente cooptados, Leithart termina com uma metáfora: se Constantino beijou o rei Jesus, por que não deveria também honrar a noiva dele – a Rainha, a igreja cristã (p. 204)?

No capítulo nove, **Sementes da lei evangélica**, Leithart apresenta uma série de reformas legislativas promovidas por Constantino que teriam dado às leis romanas um

[5] Uma das obras de Yoder referenciadas, e especificamente citada nesse capítulo, é YODER, John Howard. The Priestly Kingdom: social Ethics as Gospel. Notre Dame (EUA), University of Notre Dame Press, 1984.

direcionamento cristão, como a isenção fiscal às igrejas (comparável às concedidas a outras religiões), o uso de terminologia ambígua do Dia do Senhor (destacando o *dies Solis* como dia de descanso), e a abolição da crucificação (p. 217). Mas o argumento central está no endurecimento da legislação contra os espetáculos de gladiadores, iniciando um processo contínuo de desaprovação pública e contribuindo significativamente para a criação de um mundo sem sacrifícios. Leithart retoma a metáfora de que Constatino "batizou Roma" e então precisava desenvolver uma *paideia*, ensinando seu povo a viver a fé cristã (p. 220). O capítulo dez, **Justiça para todos**, continua a explorar o aspecto legislativo do Império, demonstrando um Constantino preocupado com os pobres, excluídos e até mesmo com os escravos. Mas o principal argumento: teria havido um gradativo aumento da influência cristã com a nomeação de cristãos para os cargos magistrados principais, favorecendo os bispos e tornando a igreja uma "classe governante cristã" (p. 244). Resumindo, Constantino teria iniciado a cristianização da lei romana (p. 250).

O capítulo onze, **Um deus, um imperador**, retoma a ideologia romana anterior a Constantino para demonstrar que houve de fato uma mudança após sua ascensão, mas em sentido diferente do que foi pretendido por Yoder e outros críticos. Leithart explora a retórica floreada dos panegiristas, que basicamente exaltavam com exagerados elogios os "feitos divinos" dos imperadores. Segundo ele, Constantino recebia o mesmo elogio antes de sua conversão. Mas algo teria mudado depois dela, o que começou a transparecer em 317, quando o panegirista Nazário evitou chamar o imperador de deus. Aqui o autor lembra que os panegiristas diziam apenas o que os imperadores esperavam ouvir (p. 256). Eusébio, por sua vez, lembrava Constantino de que ele era apenas um homem (p. 267). Outro indício de que o imperador passou por uma mudança comportamental depois de se tornar cristão foi o fato dele ter proibido a colocação de sua imagem em templos e não ter permitido que sacrifícios fossem feitos em sua honra (p. 268). Leithart conclui o capítulo defendendo a narrativa de Eusébio, normalmente tratado como alguém comprometido com o imperador: "ao invés de encaixar a igreja numa grandiosa narrativa romana de *imperium*, Eusébio estava tentando encontrar um lugar para o império dentro da história cristã" (p. 271).

O capítulo doze, **Igreja pacifista?**, é um ataque direto ao pacifismo propagado por Yoder. A tese do teólogo menonita era de que a igreja cristã primitiva teria sido pacifista, proibindo a participação nas guerras de César e que isso mudou somente a partir de Constantino (p. 271-278). Aqui Leithart se empenha em provar o contrário levantando o histórico de mártires militares como São Sebastião, os relatos do uso de violência por monges cristãos e os argumentos de teólogos como Tertuliano, Orígenes e Lactâncio. Para ele, a questão da guerra não tinha posição unânime no cristianismo, cuja restrição estava muito mais relacionada às práticas litúrgicas religiosas do exército do que à violência em si (p. 294). A

conclusão de Leithart é que a igreja foi ambígua em relação à guerra antes de Constantino assim como foi durante seu reinado e continua sendo até hoje (p. 299).

A questão do pacifismo ou não da igreja está relacionado justamente à possibilidade dela se associar ou não ao Império, para o qual a violência é uma base sem a qual não é possível sustentar o poder. Se não havia uma contrariedade explícita da igreja para o uso da violência em "causas justas", logo não se poderia falar de uma "queda" do cristianismo após Constantino. Nesse sentido, o capítulo treze, **Império cristão, missão cristã**, dá continuidade ao argumento contra Yoder de que a igreja não "caiu" no século IV (p. 302). Seriam os cristãos antigos contrários ao poder estatal? Para Leithart, não. O Novo Testamento e teólogos antigos como Tertuliano e Eusébio defendem a honra às autoridades a despeito de seus erros, devendo os cristãos orarem pelo imperador e pela paz (p. 305). Mas o ponto principal do capítulo é atacar a ideia de Yoder de que a igreja ortodoxa, sob Constantino, teria cessado as missões. Segundo Leithart, muitas tribos pagãs se convertiam ao cristianismo ao ingressarem nas fronteiras do império – significando que o método evangelístico do século IV, se não foi o envio de missionários para outros povos, foi a fusão constantiniana da fé com o império (p. 313). Enfim, neste capítulo o autor busca argumentos teológicos para fundamentar uma resposta positiva da igreja ao apoio do Império. Ele os encontra nas narrativas bíblicas das respostas dos judeus ao beneficiamento de imperadores como o faraó, Nabucodonosor ou Ciro. Diante dessa inesperada simpatia, a pergunta de Leithart é: o que a igreja deve fazer se o imperador tiver uma visão e decidir ajudar a construir um templo em Jerusalém, como fez Ciro da Pérsia (p. 321)?

O último capítulo, intitulado **Roma batizada**, apresenta as conclusões de Leithart a respeito da trajetória de Constantino e da relação da igreja com a nova situação sob a tutela do Império. Inicia com um resumo das benfeitorias e do caráter de Constantino, bem como do resultado para o cristianismo: o desfrute de magníficas construções e o aumento de prestígio, que atraiu novos membros por motivos diversos (tanto de fé como por benefícios). Leithart concorda sobre a ambiguidade da situação: a igreja está sob influência do imperador, mas rejeita a ideia de que tenha sido dominada por ele, a despeito da tendência de acomodação (p. 329). Entretanto, a mudança ocorrida não teria sido uma "queda", mas teve um significado teológico (p. 330). É sobre tal significado que o autor se debruça neste capítulo.

Primeiro, Leithart retoma os argumentos de Yoder contra Constantino. A questão estaria em torno do fato de que o imperador trouxe à igreja uma nova eclesiologia, pois desde então seria possível haver duas igrejas: uma visível, que não precisava ser sincera porque possuía muitos pagãos convertidos por conveniência; e outra verdadeira e invisível, composta pelos eleitos, uma minoria fiel na instituição (p. 335). O problema é que essa situação produziu uma ética dupla: os crentes seguiriam uma vida piedosa no privado, mas poderiam

matar os inimigos no público se tivessem vocação para trabalhar no Estado (p. 336). Isso seria uma heresia escatológica para Yoder porque Cristo venceu as potestades na cruz, cabendo à igreja resistir às seduções do poder, o que teria sido destruído pelo constantinianismo ao deslocar o centro da história da igreja para o império (p. 336-337). Ou seja, Constantino teria ido além de Cristo, que é insuperável na forma da fraqueza da cruz (p. 339). A crítica de Leithart a Yoder é que seu estudo da história seria generalizante e "monológico". Ele recorda que sempre houve múltiplas vozes no discurso das igrejas (p. 342), o que é desconsiderado por Yoder e pelos anabatistas, para os quais o passado da igreja cristã era puro – o que funcionaria apenas na retórica de uma "queda" a partir de Constantino (p. 344).

Então Leithart oferece um relato alternativo para interpretar a trajetória de Constantino e da igreja cristã. Segundo o autor, a igreja batizou Roma, o que significava que que algo aconteceu, um limite foi cruzado: o Império tornou-se cristão em alguns aspectos. A metáfora do "batismo infantil" funciona bem aqui: seria apenas começo de algo a ser desenvolvido depois. Então Leithart toma argumentos teológicos da escatologia: Cristo libertou as pessoas dos "rudimentos do mundo" (*stoicheia tou kosmou*), segundo Paulo aos Gálatas (capítulo 4). Para o autor, tal expressão estaria tratando da sujeição judaica às leis dietéticas e sacrificiais impostas pela Torá. Como Paulo iguala judeus e gentios, os sacrifícios de animais estariam extintos tanto em Jerusalém como entre os gentios (fato ainda mais ressaltado porque Jerusalém fora destruída e os sacrifícios interrompidos em 70). Ou seja, para Leithart, *stoicheia* significa o fim dos sacrifícios. Teria sido uma vitória conquistada por Cristo no século I mas aprendida por Constantino apenas no século IV. O fim do jugo da lei significaria o fim dos sacrifícios (p. 348-350).

Este é o argumento central do livro, cujos indicativos já vinham sendo apontados desde o capítulo seis. O fim do sacrifício significou a emergência de uma política sem sacrifícios, "libertando Roma de sua infância" (p. 351). Uma vez que o sacrifício era o centro vital de Roma, e ele acabou, a Cidade Eterna precisou achar outro centro cívico, que veio a ser a igreja. No cristianismo havia outro tipo de sacrifício: as obras de misericórdia, uma cidade baseada no mútuo amor e serviço. Ou seja, para Leithart a igreja não caiu no século IV, mas foi "reconhecida e honrada precisamente como a verdadeira cidade" (p. 355).

Então Leithart aprofunda a metáfora do batismo. Após batizar, a igreja começa a ensinar Roma a "guardar o que Jesus manda", servindo de exemplo para a cidade terrena. Mas então vem os problemas de como conciliar o poder secular com a proposta piedosa da fé cristã. Se Jesus e o Sermão do Monte são centrais para a teologia política cristã, e em seu ensino há afirmações como "dar a outra face ao inimigo" (que são constrangedoras para o exercício do poder), então a política cristã não pode ser violenta e coercitiva, mas exclusivamente pacifista (p. 356)? Nesse ponto se percebe a intenção de Leithart com o capítulo sobre a ambiguidade do pacifismo da igreja ao longo dos séculos. Então ele busca apoio no

Antigo Testamento, cujas metáforas apresentam um Javé guerreiro da mesma maneira como profetas eventualmente falam de um Messias conquistador. No Novo Testamento também há metáforas militares, como a armadura de Deus distribuída aos crentes. Ou seja, a Bíblia não seria pacifista, ao menos em sua linguagem metafórica. Além disso, o relato bíblico não seria da passividade de Deus, mas de crescente atividade divina. A conclusão de Leithart vem na forma de uma pergunta: se Deus deu aos cristãos as mais poderosas armas, as espirituais, por que não permitiria que eles usassem também as inferiores, as terrenas (p. 359-361)? Ou seja, Leithart sugere que as metáforas bíblicas sejam tornadas literais na prática da política cristã.

Para Leithart, o ensino cristão teria muito a ensinar para os governantes, como a própria ética de Cristo no serviço às comunidades, razão pela qual ele termina com uma crítica à situação do Estado moderno, que: 1) não aceitou a igreja, renunciando ao modelo constantiniano; e 2) restaurou o modelo sacrificial exigindo o sacrifício dos seus cidadãos. Como não há mais Deus, o Estado se faz deus a si mesmo e o sangue do sacrifício, agora, é humano. A conclusão de tudo, segundo Leithart, se resume ao batismo. Para ele, é preciso que a atual civilização venha receber novamente o batismo para confessar que a cidade de Jesus é o seu modelo (p. 364-367).

A obra de Leithart é de cunho apologético. Sua ênfase está em uma política cristã com mais presença no Estado moderno, razão pela qual se debruça sobre a marcante experiência histórica da transição de uma igreja perseguida para uma igreja desejada no século IV. E a figura por trás de tal mudança é o imperador. O título da obra, portanto, é absolutamente adequado: **em defesa de Constantino**. Uma defesa que não foi imparcial: ao relativizar representações do imperador exageradamente "maquiavélicas", o autor pende para certa idealização de sua figura, suavizando os aspectos sombrios de suas atitudes e caráter. Além disso, trata-se de uma apologia para o presente: em dados momentos Leithart não parece mais estar tratando de Roma, mas do imperialismo de Washington.

Tal viés, entretanto, não desmerece a obra. Termino com duas contribuições significativas de Leithart para a pesquisa da figura enigmática de Constantino. A primeira, sua atenção ao caráter do sacrifício na Roma antiga e a nova relação que surge a partir do cristianismo. É importante que se supere o anacronismo que eventualmente separa religião de política em análises dos fatos da Antiguidade. A pessoa na Antiguidade é, precisamente, um *homo religiosus* – para usar o termo cunhado por Mircea Eliade –,[6] o que é bem reforçado

[6] Eliade cunhou o termo "*homo religiosus*" para se referir à pessoa das sociedades tradicionais, especialmente da Antiguidade, para a qual o mundo existe porque foi criado pelos deuses. Isso significa que a criação tem um propósito. O mundo não é opaco para o *homo religiosus*, pois ele faz sentido na perspectiva da ação divina. Homens e mulheres se concebem como parte da criação dos deuses, então o humano encontra em si mesmo a santidade que reconhece no Cosmos e sua existência é aberta para o mesmo – assim, ele nunca se percebe sozinho (ELIADE, 2008, p. 135-136).

na obra de Leithart. A segunda, que a defesa de Constantino, por mais entusiasmada que seja, coloca um contraponto a visões igualmente estereotipadas, o que oportuniza sua exploração mais profunda e humanizada dessa figura emblemática da História Antiga, cujos atos repercutem até hoje. Enfim, é uma leitura válida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

LEITHART, Peter. **Em defesa de Constantino:** o crepúsculo de um império e a aurora da cristandade. Brasília: Editora Monergismo, 2020.

Theopolis. Disponível em: https://theopolisinstitute.com/our-people/. Acesso em: 5 dez. 2022.

YODER, John Howard. **The Priestly Kingdom:** social Ethics as Gospel. Notre Dame (EUA), University of Notre Dame Press, 1984.